

*Archiv*  
*für Reformationsgeschichte*

HERAUSGEBER - EDITORS

*Gerhard Ritter*

*Erich Hassinger*

*Harold J. Grimm*

*Roland H. Bainton*

*Heinrich Bornkamm*

JAHRGANG 51 · 1960 · HEFT 1

---

GUTERSLOHER VERLAGSHAUS GERD MOHN

# Archiv für Reformationsgeschichte

Internationale Zeitschrift

zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen. Herausgegeben im Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte und der American Society for Reformation Research

An International Journal

Concerned with the history of the Reformation and its significance in world affairs. Published under the auspices of the Verein für Reformationsgeschichte and the American Society for Reformation Research

## HERAUSGEBER – EDITORS

Gerhard Ritter – Erich Hassinger – Harold J. Grimm – Roland H. Bainton –  
Heinrich Bornkamm

---

## INHALT Jahrgang 51, Heft 1

Die Richtervorlesung Luthers. Von Dr. <i>L. M. Blankenheim</i> , Pfarrer i. R., Karlsruhe-Rüppur, Frauenalberstraße 12 .....	1
Albrecht of Prussia and the Count's War, 1533–1536. By <i>Ernst Ekman</i> , Assistant Professor of History, University of California, Riverside .....	19
Contarini's Theological Role at Ratisbon in 1541. By <i>Heinz Mackensen</i> , Assistant Professor of History, Fairleigh Dickinson University, Rutherford-Teaneck-Madison, New Jersey .....	36
Skepticism and the Counter-Reformation in France. By <i>Richard H. Popkin</i> , Associate Professor, Philosophy Department, State University of Iowa, Iowa City .....	58
Miszelle: Zwei Druckseiten mit Georg Rörers Korrekturen zur zweiten Auflage von Luthers Galaterbriefkommentar von 1538. Von Dr. <i>Hans Volz</i> , Bovenden bei Göttingen, Feldtorweg 2 .....	87
Bullinger-Forschung. Von Prof. Dr. <i>Rudolf Pfister</i> , Privatdozent für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Zürich .....	90
Zeitschriftenschau. Von <i>Günther Franz</i> , Professor für Geschichte, Landwirtschaftliche Hochschule Stuttgart-Hohenheim .....	97
Buchbesprechungen .....	111
Anzeigen. Von <i>Erich Hassinger</i> , Professor für neuere Geschichte an der Universität Freiburg i. Br. ....	142
Notiz: Wiedereröffnung des Hugenottenmuseums .....	144

---

# Die Richtervorlesung Luthers\*

von L. M. Blankenheim

Carl Stange wirft in einem Artikel in der Zeitschrift für Systematische Theologie (1954/3) „Luthers angebliche Vorlesung zum Richterbuch“ die Frage der Autorschaft von neuem auf. Die historische Forschung sieht sich wieder vor dieses Problem gestellt und zur Auseinandersetzung mit der Hypothese Stanges gezwungen.

## I.

Die Handschrift der Praelectio findet sich in einem 378 fol. starken Quartband<sup>1</sup>, den Buchwald in der Zwickauer Ratsschulbibliothek unter dem handschriftlichen Nachlaß Stephan Roths gefunden und seinerzeit herausgegeben hatte. Mit vier unbezifferten Blättern beginnt der Band, dessen erstes Blatt ein Inhaltsverzeichnis „Contenta in hoc libro“ bringt (andere Handschrift als die der Praelectio; nach Kawerau in WA IV von Roth geschrieben), während die drei anderen Blätter unbeschrieben sind. Dann hebt auf fol. 1 a die Handschrift<sup>2</sup> an. Das Inhaltsverzeichnis führt folgende Schriften an:

Praelectio Lutheri in librum Judicum, fol. 1.

Von der freiheit eines Christenmenschen, was speiss und kleidung, zeit vnd stete belanget, Luther fol. 55.

Von Zweyerlei ergernis der lehre vnd der libe, Luthers kurtzer vnterricht. fol. 59.

In quattuor capita Saccharie, Luther fol. 63.

In navum Prophetam, Lutheri annotationes fol. 113.

Eine kurtze betrachtung bey der angst Christi ym garten 131.

Elenchus epistole Pauli ad Romanos. fol. 135.

Legenda de Sancto Christofero quomodo intellegenda. fol. 51.

Summa concionum D. Lutheri in nuptiis Stiefels. fol. 140.

Außerdem finden sich nicht nur nach fol. 143 a, sondern sogar zwischen fol. 1 a und 140 folgende Schriften, die in jenem Inhaltsverzeichnis nicht erwähnt sind.

---

\* Vorliegende Arbeit ist die verkürzte und ergänzte Dissertation des Verfassers mit Angabe der Belegstellen, namentlich was die Abhängigkeit von Schriften Augustins betrifft, und mit Literaturnachweis.

1. Zwickau, Cod. ms. XXXVI.

2. Blankenheim: Die Richtervorlesung Luthers. Neue Untersuchungen. 1922 (Dissertation, handschriftlich, Universitätsbibliothek Heidelberg). S. 2.



In imaginem Christophori Philippus Melanchthon. fol. 52.

Luther an Metzsch. fol. 52 b.

Apologus prosa oratione de imagine Christophori conscriptus a. Phil. Melancht. fol. 53 b.

Ein paar lateinische Sprüche. fol. 54.

Deutscher Brief von Dominikus Ochleupner an den Zwickauer Bürgermeister Hermann Mühlport 1529. fol. 136 a.

Einige Schriften nach fol. 143 a:

Concio de Angelis (Melanchthon) fol. 145 a.

Quae sit substantia Euangelii (Agricola) fol. 173 a.

Briefwechsel zwischen Joh. Rivius und Joh. Cochläus. fol. 207 a.

Erasmus an Agricola 1534. fol. 216 a.

Luther, Bugenhagen, Spalatin und Melanchthon an den Zwickauer Rat, 24. Juli 1536. fol. 219 a.

Luther an Hänschen. fol. 250 a.

In bunter Aufeinanderfolge reihen sich Briefe, deutsche und lateinische Sprüche, Sermonen, Betrachtungen, Denkschriften und anderes aneinander (bis 1543), ein Sammelband im wahrsten Sinne des Wortes. Seine Entstehung verdankt er dem Sammeleifer Roths. Eigene Abschriften heftete er mit anderen, die er erworben hat oder sich anfertigen ließ, zusammen und nach Clemen so, daß er den Bogen A–E (die späteren Bogen tragen keine solche Bezeichnung) weitere Bogen anheftete, einen verheftete und nun in chronologischer Folge Abschriften brachte<sup>3</sup>.

Unsere Praelectio ist die umfangreichste Schrift, in zierlicher Reinschrift geschrieben. Ein neuer Abschnitt ist in der Regel durch Einrücken und Zierschrift gekennzeichnet. Die Verse des behandelten Textes sind in Druckschrift wiedergegeben. Griechische Worte finden sich eingestreut. Eine Inful ist zur Veranschaulichung am Rande gezeichnet. Randnotizen wollen den jeweiligen Inhalt wiedergeben. Die Handschrift (mit Überschrift<sup>4</sup>) rührt von einer Hand her. Kawerau denkt an Georg Rörer als Verfasser der Reinschrift. Jedoch kann ein Vergleich der Handschrift mit jenen von Schubert als Rörersche Handschriften<sup>5</sup> bezeichneten Codices dessen Vermutung nicht bestätigen. Hier haben wir eine Schnellschrift vor uns, in der Praelectio eine saubere Reinschrift, innerhalb deren selbst die Schreibart speziell der Anfangsbuchstaben wechselt<sup>6</sup>. Clemen<sup>7</sup> vermutet in dem Verfasser der Reinschrift einen von Roth beauftragten Studenten. Man wird mit gutem Grund den Autor der Reinschrift in der Umgebung Roths zu suchen haben. Würde eine Klärung gelingen, könnte sie für die Frage der Autorschaft

3. Briefliche Mitteilung von O. Clemen.

4. Die Bedenken *Koldes* in Theol. Literaturzeitung 1884, 559, bestehen nicht.

5. Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1920, Abt. 9, S. 14.

6. *Blankenheim*, S. 3.

7. Nach brieflicher Angabe an den Verfasser.



der Praelectio von besonderer Bedeutung sein. – Wer aber auch der gewesen sein mag, der kalligraphisch fast schülerhaft die Praelectio geschrieben hat, eins ist für ihn kennzeichnend: seine Reinschrift weist viele zum Teil sinnstörende Fehler auf. Buchwald, Hering und Kawerau haben die meisten Fehler verbessert<sup>8</sup>. So hat der Abschreiber, um nur einige zu nennen, *intuens* statt *intuentes* geschrieben (542. 10), *cognitos* statt *cognitor* (545. 16), *se odisse* statt *se obedisse* (545. 19), *malitia* statt *militia* (546. 3). Die Emendationen von *propter pastores* in *propter posteros* (535. 4 vgl. Augustin), von *vana* in *varia* (547. 27) werden vorgeschlagen<sup>9</sup>.

Derartige Beispiele lassen nicht auf falsches Hören, sondern auf falsches Abschreiben schließen. Der Schreiber kopierte eine schwer lesbare Vorlage. Hätte der Hörer des Kollegs selbst seine Notizen in Reinschrift übertragen, wären Schreibfehler dieser Art vermieden worden. *Sonach ist der Abschreiber ein anderer als der das Kollegheft führende Hörer.* Diese Schlußfolgerung bestätigt die Randnotiz (553): „N. deesse videtur aliquid“. Die themaatigen Randbezeichnungen zu einzelnen Ausführungen und anderes dürften dem Abschreiber zuzuschreiben sein. Kawerau glaubt (576, Fußnote) auf Grund der Schreibweise eines geschärften S-Lautes (*azinus*, *thesaurus*) die Nationalität des Abschreibers als die eines Sachsen feststellen zu dürfen, eine Vermutung, die nicht ohne weiteres zutrifft. Die betreffenden Worte wurden vielfach, auch von Nicht-Sachsen, mit *z* geschrieben. Von Schubert bestätigt diese Feststellung: „Auch mir ist das *z* als spezifisch sächsisch nicht bekannt.“

Die Praelectio macht äußerlich und inhaltlich den Eindruck einer fragmentarischen, mangelhaft überlieferten Vorlesung. Ganze Kapitel, wie XV, XVII, XIX–XXI, fehlen, andere, wie II, VIII, X, XI, XIV, XVIII, liegen in dürftiger Kürze vor. Der logische Gedankengang ist größtenteils brüchig. Oft setzt ein neuer Gedanke abrupt ein. Die Zitate sind vielfach ohne Zusammenhang und ohne Angabe des Ortes nebeneinander gereiht. Manche Stellen erwecken den Eindruck, als seien längere Ausführungen nur skizzenhaft wiedergegeben. Nur wo klösterliches Leben dargestellt und kritisiert wird (III, VI, VII), macht die Praelectio guten Eindruck. Die Ausführungen sind logisch geschlossen. Man spürt den lebendigen Gang der Rede. Auffallend ist das Fehlen der allgemein geübten und vor Novizen erforderlichen Methode der Erklärung des Textes. Die Vorlesung bringt nur einige Ansätze, die sich auf die Erklärung hebräischer Namen beschränken. Der Hauptbestandteil, die Glossen, fehlen fast ganz<sup>10</sup>. Vorhanden

8. WA IV.

9. Blankenheim, S. 4.

10. Nach E. Vogelsang: Einführung zur deutschen Übersetzung der Hebräerbriefvorlesung 1517/18 (1930), habe Luther seit 1518 die Methode der Glossenarbeit aufgegeben. Worterklärungen und Väterbeweis seien mit den Scholien verwoben worden.

sind Scholien mit kritischen, allegorischen, moralischen Betrachtungen und mit dem Väterbeweis. Neben philologischen Bemerkungen<sup>11</sup> finden sich solche grammatisch-rhetorischer Art<sup>12</sup>. In religionsgeschichtlicher Hinsicht sind 544.15 und 558.27 interessant. Textkritisch werden (560.31) die lateinischen Codices mit dem griechischen Wortlaut verglichen. Auf Seite 575.6 stellt der Verfasser gegenüber anderen Autoren das Sinngemäße auf Grund des Textes fest. 567.12 geht er auf den griechischen Text zurück. Seine Quellen bildet die traditionelle Schriftdeutung: die Glosa ordinaria, die Rudimenta Reuchlins, die moralischen Erklärungen des Nic. von Lyra, die Interpretationes nominum hebraicorum und Augustin<sup>13</sup>.

Diese wenigen Reste lassen einen nach dem damaligen wissenschaftlichen Apparat arbeitenden Gelehrten erkennen, der es auch nicht versäumt, seinen Hörern Gedanken mit deutschen Worten nahezubringen. Ein wichtiges Kennzeichen der Praelectio ist die starke Abhängigkeit von Augustin, die weit über die Angaben der WA IV hinausgeht<sup>14</sup>. Die Quelle wird angegeben auf Seiten 548.17, 553.3, 578.17, jedoch ohne Angabe des Ortes. Kawerau<sup>15</sup> verweist auf die augustinische Schrift der Quaestiones, gibt aber den Ort nicht an. Erst Denifle<sup>16</sup> macht auf starke Abhängigkeit aufmerksam, und Blankenheim<sup>17</sup> ergänzt sie. So ist es ein wichtiges Merkmal der Richtervorlesung, daß ganze Auszüge und viele gedankliche Berührungen aus Augustinischen Schriften stammen. Aber noch ist der vollständige Nachweis nicht geglückt. Es gibt ganze Partien, die Augustin verdächtig sind<sup>18</sup>. Diese starke Abhängigkeit gibt sich bis in die stilistische Ausdrucksweise kund. Daneben kommen andere Autoren als Interpreten wenig in Betracht. Der Einfluß des Hieronymus<sup>19</sup>, der zwar unter den Doktoren der Kirche und Hütern der reinen Lehre vor Augustin (577.8) genannt wird, ist nicht erkennbar. Von lateinischen Klassikern führt WA IV an: Mart. 4, 5, Horaz Epistel I, 18.82, 14.43 und Quintilian de instit. orat. 1,6. Gregor kommt 535.13 und 554.22 zu Wort. Aus Cass. Coll. VI, 10 stammt 547.33 und aus XVIII, 14 Praelectio 577.36. Nach 559.26 kennt der Praelector verschiedene gelehrte Meinungen über Richt. 6, 36 und weist auf die ausführliche des Bern-

11. Praelectio 530. 30, 534. 15, 539. 19.

12. Praelectio 531. 7, 552. 15.

13. Blankenheim, S. 4 ff.

14. Ders., S. 14 ff.

15. WA IV.

16. Luther und Luthertum I, Mainz 1904, S. 46–54.

17. Blankenheim, S. 14 ff., mit ausführlicher Angabe der Zitate aus Augustin.

18. WA IV, 537. 15 f., 538. 1 f., 542. 15 f., 543. 1 f., 557. 14 f., 564. 34 f., 565. 21 f. 572. 26 f., 574. 8 f.

19. Kawerau läßt den Praelector (585) auf jene Bemerkung des Hieronymus zu Jesaja 47. 2 Bezug nehmen: Mola apud Hebreos figuraliter intelligitur, quod scil. in morem scorti (filia Babylon) victorum libidini pateat. Illudque quod in Jdc. libro de Samson scribitur (Opp. ed. Martianay, Paris 1704, III, 343). Siehe Blankenheim, S. 21



hard und anderer Doktoren hin<sup>20</sup>. Endlich zitiert Praelectio 538.6–16 fast wörtlich die Ausführungen Luthers über das dritte Gebot<sup>21</sup>. Auf Grund dieser Fülle von Zitaten ist der Rückschluß auf eine großangelegte Vorlesung erlaubt, von der allerdings nur ein Rest erhalten ist, doch noch so viel, daß über *Grundcharakter, Auditorium* und den *ungefähren zeitlichen Ansatzpunkt* eine positive Aussage möglich ist.

Die Praelectio vertritt deutlich das mönchische Ideal. Ihr Grundcharakter liegt in der Schilderung von Zuständen und Personen, die, an dem mönchischen Ideal gemessen, die schärfste Kritik<sup>22</sup> des Verfassers herausfordern. Geiz, Herrschsucht, Prunkliebe von Vorgesetzten und Geistlichen werden scharf gegeißelt. Vor lauter Zeremonien, Statuten, Gesetzen habe man das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe vergessen. Selbst die Ordensregeln Augustins und Bernhards seien mit menschlichem Beiwerk verfälscht. Demgegenüber wird die Wiederherstellung der vollkommenen Obedienz gegen die ursprüngliche Ordensregel gefordert. Auf das Grundübel wird immer hingewiesen: man verkündige *fantasmata Aristotelica* und *opiniones Thomisticas et hujus modi humana decreta* statt des reinen Evangeliums, in dessen Predigt der Praelector mit dem wahren Verständnis der Heiligen Schrift den einzigen Weg, den Übelständen zu wehren, sieht. Die Darstellung der weltüberwindenden Macht des Glaubens bildet ein beliebtes Thema. Unerschrocken ist die Kritik. Sie zeugt ebenso sehr von dem hohen Selbstbewußtsein des Verfassers wie von der verantwortungsvollen Stellung, die er einnimmt.

Aus dem Grundcharakter gewinnen wir das Bild des Zuhörerkreises, der aus Klosterinsassen, vornehmlich aus Novizen, besteht<sup>23</sup>. Mit *nobis religiosis* nimmt der Autor auf seinen Zuhörerkreis Bezug. Praelectio 546.30f. scheint auf bekannte Klosterzustände anzuspieren. Ob die Zuhörer Augustiner sind, ist zwar aus 556.16f. nicht ersichtlich, da hier neben dem Orden der Augustiner auch der der Bernhardiner erwähnt wird. Aber die starke Benutzung Augustinischer Schriften spricht für Augustinermönche. *Hortor unumquemque ...* (563.6): so redet der Regens zu seinen Schülern. *Es liegt zweifellos eine Klostervorlesung vor.*

Über den zeitlichen Ansatzpunkt schweigen Praelectio wie Überlieferung. Die Aufgabe heißt, aus inneren Momenten die Entstehungszeit festzustellen. Zwar ist die Kritik an klösterlichen und kirchlichen Zuständen schon früher innerhalb der katholischen Kirche geübt worden. Kritik und Reformbewegung kannte das

---

20. Dieckhoff, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, 1884. – Hering, Studien und Kritiken, 1885.

21. WA I, 445. 16–26.

22. Ebenso Köstlin, Theologische Literaturzeitung, 1884. – Stange, Zeitschrift für Systematische Theologie, S. 315.

23. Praelectio 535. 3–13, 577. 20f., 579. 22f., 580. 22.



Mittelalter. Erst der scharfe Vorstoß gegen die fälschlicherweise von alters her angemäßen Rechtsansprüche Roms und die Gleichsetzung von Rom mit Bethaven i. e. domus idolorum, der erbitterte Kampf gegen die mittelalterlichen Autoritäten der Kirche, Aristoteles und Thomas, das Dringen auf die Predigt des lauteren Evangeliums und auf das Verständnis der Heiligen Schrift als der alleinigen Quelle des Wortes Gottes, vor allem auch die Paulinische im Anschluß an Augustin dargestellte Rechtfertigungslehre und Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium: solche Gedanken<sup>24</sup> gehören der reformatorischen Zeit an. Bei aller Freiheit der Kritik steht aber der Mönchsstand noch unangetastet an. Die Luthersche Schrift von 1521/22 *De votis monasticis* war noch nicht erschienen und hatte ihre Wirkung getan<sup>25</sup>. *Es wäre somit das Jahr 1519 als Entstehungszeit anzusetzen.* Denn die scharfe Kritik 543.10 deutet auf diese Zeit hin, die von dem Streit um das Recht des Papsttums widerhallte, seit Luther mit Eck im Saal der Pleißenburg (4. bis 8. Juli 1519) die Kräfte gemessen und seit Hutten die Edition der Schrift des Lorenzo di Valla über die gefälschte Konstantinische Urkunde besorgt hatte. Kampfesstimmung ist gut bemerkbar. Auch 585.6f. *jam nulla in ecclesiasticis personis spes est* und der Appell an die Laien: *nullum restat remedium nisi seculares hunc nostrum torporem conspexerint* entspricht jener Zeitlage<sup>26</sup>.

## II.

Die wichtigste Frage, die die Praelectio stellt, ist die der *Autorschaft*. Wer hat die Richtervorlesung unseres Zwickauer Manuskriptes gehalten? Die Vorlesung selbst gibt keinen Hinweis auf ihn. In der Überlieferung ist die Autorschaft nur einmal bezeugt, und zwar in jenem Zwickauer Quartband. Die Tatsache, daß Stephan Roth, ein Schüler und Freund Luthers, die Praelectio als dessen Werk in seine Sammlung aufnahm, wiegt schwer. Ihm ist ein Urteil über eine Luthersche Schrift zuzutrauen. Zudem gab es gewiß zu jener Zeit eine lebendige Überlieferung und einen Freundeskreis um Stephan Roth, der wohl nicht ungeprüft eine Schrift hinnahm (und niemals eine von Karlstadt, dem nachmaligen großen Gegner Luthers!). Das Inhaltsverzeichnis gibt nur Luthersche Schriften an. Erst später ist diese Sammlung zu dem heute vorliegenden Umfang angewachsen.

Die literarische Bezeugung findet ihre Bestätigung durch innere aus der Praelectio gewonnene Merkmale wie durch einen Vergleich mit Schriften Luthers.

24. Vgl. *Blankenheim*, Anmerkung 31, entgegen *Stange*, S. 329.

25. Nach Opp. ex lat. XVIII, 226 und E. A. 16, 90 hat Luther nach 15 Jahren seines Mönchseins die Ordensregel zu beobachten aufgehört (1520).

26. Schrift *Luthers: An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung*.

Die Vorlesung selbst bietet einiges, das auf den Reformator schließen läßt. Aus der scharfen Kritik zu Kapitel XII, 5 hören wir den überlegenen Geist eines Luthers sprechen<sup>27</sup>, der die einschlägigen Kommentare benützt, Meinungen verschiedener Autoritäten wägt (Kap. XI) und auf Grund eigenen Urteiles sich entscheidet. Nos vero existimamus ..., über alle Autoritäten stellt er die der Heiligen Schrift. Auch verspürt man aus den kritischen Bemerkungen der Praelectio etwas von dem Feuergeist Luthers. Die Schärfe, mit der die Forderung einer von Zusätzen verfälschten ursprünglichen Ordensregel und der unbedingten Obedienz ihr gegenüber (548 f.) erhoben wird, erinnert an ihn als Vertreter der strengen Observanz von 1510/11. Klingt nicht auf Seite 563 in den Worten über Gehorsamspflicht und göttlichen Beistand ein Erlebnis im Kloster an<sup>28</sup>? Und das Wort: legimus omnes prophetas propter Bethel interfectos ... Experientia docet: Experto crede Ruperto (543) scheint auf seinen bei der Kurie anhängigen, nicht mehr im ersten Stadium befindlichen Prozeß anzuspieren<sup>29</sup>.

Ein Vergleich mit Schriften Luthers ergibt eine solche weitgehende Übereinstimmung, daß die Autorschaft evident wird. Kawerau macht in der WA IV auf vierzehn gedankliche Berührungen mit der Psalmenvorlesung von 1513/15 aufmerksam. Stange<sup>30</sup> reduziert sie auf neun, da die restlichen als dem Traditions-gut angehörend nicht als spezifisch lutherisch anzusprechen seien. Die Praelectio (537) vergleicht ähnlich wie die Psalmenvorlesung (WA III, 587) die Prediger, die aus Aristoteles und Thomas ihre Predigtstoffe holen, mit Fröschen in kotigen Sümpfen. Der Gedanke von 543 findet sich in WA III, 439: Facile enim nobis indulgere solemus et mitius carnem reprobare cum motibus eius, sicut filii Israel Jebuseum et Chananeum non expulerunt de finibus suis, quia ... Der Häretiker wird nicht durch Streit, sondern durch sanfte Überredung gewonnen<sup>31</sup>. Den Gedanken von 562.10 treffen wir in WA III, 593 wie den von 565.10 in WA III, 33. Hering<sup>32</sup> weist besonders auf die zentrale Gemeinsamkeit der Praelectio mit jener Vorlesung hin: in beiden wäre es dem Verfasser um das Wort Gottes zu tun, dessen Wirkung und Wert in immer neuen Allegorien, Bildern und Vergleichen dargestellt werde; sogar Klagen über Versäumnis des Wortes seien schon in der Psalmenvorlesung zu finden. Auffällig sei die Wiederholung des zusammengesetzten Zitates aus dem Hohelied 5.11 und 7.5 (WA III, 410; WA IV, 583).

27. ... inquam ... hic rursus nostri doctores scil. scholastici ... quam Biblie et Evangelio und anderes.

28. Grandis inter eos tentatio, veluti ipse expertus sum frequentius, ut nulla mihi videretur ratione excusandum et mox penitus peritum id quod ex obedientia factum fuerit. Sed mirabile dictu statim aderat dominus ...

29. Blankenheim, S. 42, Anmerkung 33.

30. Stange, S. 306.

31. 548. 4. – WA III, 636.      32. Theologische Studien und Kritiken, 1885, 544.



Bei den folgenden Vorlesungen Luthers ist eine stärkere Verwandtschaft festzustellen, so bei der Römerbriefvorlesung von 1515/16. Dem Grunderlebnis, man müsse sich ganz als Sünder erkennen, nicht auf eigene Kraft, sondern auf Gottes Gnade bauen, die den Menschen rechtfertigt, gibt auch die *Praelectio* deutlichen Ausdruck<sup>33</sup>. Es fehlt beiden Vorlesungen nicht das wichtige aus jenem Grunderlebnis sich ergebende Thema über den Unterschied von Gesetz und Evangelium, von Altem und Neuem Testament<sup>34</sup>. In der Römerbriefvorlesung wie in der *Praelectio* tritt eine kühne kritische Haltung gegenüber kirchlichen Schäden zutage; doch erreicht sie nicht den schneidenden Ton der letzteren<sup>35</sup>. Auch die Prälaten kommen besser weg; sie sind nicht wie in der *Praelectio* samt und sonders verderbt. Noch lehrt und predigt Christus durch ihren Mund<sup>36</sup>. Denselben nicht gehorchen ist Kennzeichen des Häretikers. Aus dem Munde des Prälaten tönt Gottes Wort zur Vernichtung des alten Adams<sup>37</sup>. Dieser Unterschied läßt sich aus der um einige Jahre später erfolgten Abfassung der Richtervorlesung und somit aus einer längeren Erfahrung des Verfassers verstehen. Jedoch hören wir Töne, die an die *Praelectio* anklingen<sup>38</sup>.

Beide Vorlesungen beschäftigen sich in gleicher Weise mit dem rechten Verhältnis des Prälaten zu den Untergebenen<sup>39</sup>. Es tauchen auch die aus der *Praelectio* wohlbekannten Prediger auf, die aus Rücksicht auf die Zuhörer das Wort Gottes nicht furchtlos verkündigen<sup>40</sup>. Die Römerbriefvorlesung lobt den guten Prediger, der klug auf dem Fundament, das gelegt ist, weiterbaut, konstatiert aber auch, daß man seiner Berufung nicht achtet und nach anderem Lose strebt<sup>41</sup>.

---

33. Ponere enim in Deum spem suam et adherere Deo et salutare suum ibi solummodo querere ... Justificationes enim tuas exquisivi hoc est: nihil meorum quesivi, nihil extra te quesivi (*Praelectio* 557. 15 f., Römerbriefvorlesung Scholie 3. 27).

34. *Praelectio* 564–567, Römerbriefvorlesung Scholie 3. 31, 4. 13–14; 7. 6–7, 10. 15. – *Blankenheim*, S. 42, Anmerkung 34.

35. *Praelectio* 543.

36. Römerbriefvorlesung Scholie 3. 22.

37. Quod facit, ut dixi, fides verbi Dei. Non quod de coelo tantum sponat, sed quod usque hodie ex ore cujuslibet boni viri, precipue prelati, procedit (Römerbriefvorlesung Scholie 10. 6).

38. Römerbriefvorlesung Scholie 12. 8 ... non presunt, ut prosint, cum omnis exaltatur, ideo exaltatur, ut sui nihil querat, jam non sibi vivat, servum servorum suorum se factum agnoscere debeat (oder Römerbriefvorlesung Scholie 2. 3, Glosse 1. 12, *Praelectio* 536, 546, 554/55, 556, 571).

39. Römerbriefvorlesung Glosse 1. 5, 1. 11, *Praelectio* Scholie 1. 3, 1. 13, Römerbriefvorlesung Scholie 1. 1, *Praelectio* Scholie 1. 4.

40. Römerbriefvorlesung Scholie 1. 16, *Praelectio* Scholie 1. 8.

41. *Praelectio* 581 unter Verwendung von Römer 12. 4–8 mit der gleichen Berufung auf das Horazische Wort E I, 14, 43.



Auf die Häretiker und Pseudo-Apostel, die sich auf eigene Erfahrung berufen, kommen beide Vorlesungen häufig zu sprechen<sup>42</sup>. Eine umfangreiche Menschenkenntnis, wie die tiefsten Erlebnisse einer Seele, die um den gnädigen Gott und um ihren Frieden ringt, offenbaren sich in ihnen. Der Segen der Versuchungen und Leiden wird zwar in der *Praelectio* stärker betont, ein vor Mönchen beliebtes Thema<sup>43</sup>! Da wir zum Kampfe gegen Sünde und Leidenschaften berufen sind, bedeutet das ganze Leben Kampf und Kriegsdienst<sup>44</sup>. In diesem Kampfe wird der Christ vor der *securitas et desperatio* gewarnt<sup>45</sup>. In der Römerbriefvorlesung wird ähnlich wie in der Richtervorlesung die *securitas* als *mater hypocrisis* bezeichnet<sup>46</sup>.

Vor dem Verständnis der Heiligen Schrift und des Wortes Gottes sind die Lehrmeinungen der Philosophen und Scholastiker wie Schall und Rauch verfliegen. Die *Praelectio*<sup>47</sup> bezeichnet die letzteren mit verächtlichen Ausdrücken. Die Römerbriefvorlesung nennt das Studium der mittelalterlichen Autoritäten ein *studium vanitatis et perditionis* und beklagt die Zeit, die mit solchem Studium vergeudet wird<sup>48</sup>. Auf das Studium der Heiligen Schrift dringen beide. Doch dürfe man nicht, allzusehr auf seinen Verstand vertrauend, am Buchstaben der Schrift hängenbleiben; solches führe nur zu falschen und verkehrten Auffassungen oder gar zu Häresien. Es müsse vielmehr die Schrift geistlich gedeutet werden. Der Buchstabe töte, der Geist mache lebendig<sup>49</sup>. Weiter findet die Forderung der Demut gegen Gott und den Nächsten ebenso sehr Betonung wie die rhetorische Frage in der Römerbriefvorlesung (Solie 2. 11): *quid enim aliud tota scriptura docet quam humilitatem*; in der *Praelectio* an Beispielen ihre anschauliche Verkörperung. Als bemerkenswert sei zuletzt auf die Tatsache verwiesen, daß Augustin bei beiden Vorlesungen als Interpret die Autorität bildet<sup>50</sup>.

Die *Praelectio* atmet den Geist der Römerbriefvorlesung sowohl in Überein-

42. Römerbriefvorlesung Solie 12. 2, *Praelectio* 563. 30.

43. Aber Gedanken der *Praelectio* Solie 6. 13 (*utilissima est tentatio*) oder Solie 9. 2 finden sich auch in der Römerbriefvorlesung.

44. Römerbriefvorlesung Solie 7. 17, *Praelectio* Solie 3. 1–2, 4. 14. Römerbriefvorlesung 7. 17 (*Nostrae legis vita pugna est et militia*).

45. Römerbriefvorlesung Sol. 4. 7, *Praelectio* Solie 6. 15 (Zitat aus Tr. 33. 8 in *Evangelium Johannis Augustini*).

46. Römerbriefvorlesung Solie 7. 1, *Praelectio* Solie 13. 2.

47. *Praelectio* Solie 1. 8.

48. Römerbriefvorlesung 8. 12. 19.

49. *Praelectio* Solie 1. 13. Römerbriefvorlesung Solie 7. 1. – Vergleiche: Römerbriefvorlesung Solie 5. 1 gibt einen Gedanken der *Praelectio* wieder, und Römerbriefvorlesung Solie 13. 1 erinnert an *Praelectio* Solie 1. 6.

50. Aus Zitation von Tr. 105 in *Evangelium Johannis*, Römerbriefvorlesung Solie 2. 7 ergibt sich, daß Luther die *Johannestractate* gekannt hat.

stimmung der großen Grundgedanken (hinsichtlich des Heilsweges, des Unterschiedes von Gesetz und Evangelium) wie auch charakteristischer Einzelzüge. Denselben Eindruck hinterläßt auch ein Vergleich mit Luthers Galaterbriefvorlesung (1516/17) und Galaterbriefkommentar (1519)<sup>51</sup>. Die Praelectio widerspricht beiden in keinem Punkte. Nur nennt die letztere<sup>52</sup> als *radix omnium malorum* die cupiditas, die Praelectio die avaritia. Darin braucht man keinen Widerspruch und damit einen anderen Verfasser zu sehen: Luther zitiert hier Augustin, dort die Vulgata. Zudem seien nach Kawerau<sup>53</sup> beide Formen gebräuchlich.

Die zeitliche Nähe der Hebräerbriefvorlesung (1517/18)<sup>54</sup>, vor allem jene Stelle, mit der Luther auf das Richterbuch Bezug nimmt (*Omnis itaque sacerdos sciat, se non sibi, sed aliis sacerdotem esse, et antea omnia studeat summa praeditus clementia, ut sciat ferre peccata et ignorantias aliorum. Sic enim legitur per totum librum Iudicum et suscitavit illis salvatorem. fol. 98 b*), nötigen zu einem eingehenden Vergleich<sup>55</sup>. Während die Richtervorlesung eine Anzahl Verdeutschungen aufweist, besitzt jene nur eine<sup>56</sup>. In beiden Vorlesungen haben wir Erklärungen hebräischer und griechischer Ausdrucksweise, ferner hebräisch und griechisch geschriebene Worte. Ein auf die Quellen zurückgehender, humanistisch geschulter Geist ist beider Verfasser. Sie besitzen als gemeinsame außerbiblische Quellen: die Glosa ordinaria, Rudimenta Reuchlins, Augustin, Hieronymus, Gregor und Bernhard. Die stärkere Benutzung des Hieronymus vor Augustin (*magis placet Jeronimus in tota hac epistola quam Augustinus*) erklärt sich aus der Verschiedenheit des Zuhörerkreises. Luther spricht in der Richtervorlesung zu Augustinermönchen. Er zeigt aber auch hier seine geistige Selbständigkeit gegenüber Augustin. Die Hebräerbriefvorlesung nimmt zwölfmal Bezug auf das Richterbuch<sup>57</sup>, was auffällt, da dieses alttestamentliche Buch infolge seines rein geschichtlichen Gehaltes zum Zitieren wenig geeignet erscheint. Der Schluß,

51. *Blankenheim*, S. 37, näher ausgeführt.

52. WA II, 578, Praelectio 539.

53. Praelectio 539, Anmerkung.

54. *Joh. Ficker*: Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, II. Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief 1517/18.

55. Dieses Wort spornte nach Denifle einen Mitbruder und Hörer an, durch die sogenannte Praelectio Kritik an den Ordensoberen und anderen kirchlichen Vorgesetzten zu üben. Da er selbst nicht viele Gedanken und große Begabung besaß, verlegte er sich auf Plagiate.

56. Hebräerbriefvorlesung Glosse 10. 38.

57. Richter 3. 9. 15 in Hebräerbriefvorlesung Scholie 56; 4. 6–5. 32 in Glosse 57; 6. 11–8. 23 in Glosse 57; 7. 12 in Glosse 52; 7. 14 in Scholie 21; 7. 16 f. in Glosse 59; 8. 10 in Glosse 52; 8. 32 in Scholie 50; 12. 1 f. in Glosse 57; 13. 24–16. 31 in Glosse 57; 14. 6 in Glosse 58.

daß sich Luther in jener Zeit mit diesem biblischen Buch beschäftigt hat, scheint zwingend, was in der *Praelectio* seinen Niederschlag gefunden hätte. Dazu kommen wichtige gedankliche Übereinstimmungen<sup>58</sup>.

Zum Schluß seien noch Beispiele aus anderen Äußerungen Luthers angeführt: In der *Praelectio* findet sich eine Darlegung, die fast wörtlich mit der Ausführung Luthers über das dritte Gebot übereinstimmt<sup>59</sup>. Zweifellos liegt hier ein Zitat aus den *Dezern praeepta* von 1516 vor, die 1518 herausgegeben wurden. Diese Stelle in der *Praelectio* als Interpolation zu erklären, weil sie nicht in den Zusammenhang passen sollte, dazu liegt kein Grund vor. Der Gedankengang läßt sich gut darstellen. Luther verweist auf seine eigenen Ausführungen. Kawerau führt in der WA IV an: Luthers Brief vom 21. 12. 1518<sup>60</sup>, Luthers Predigt über 1. Mosis 1527<sup>61</sup>. Das Wort 543.22, das anscheinend ein Sprichwort ist, findet sich auch in der Vorrede zu Spangenberg's Postille<sup>62</sup>, ebenso ein Brief vom 18. 1. 1518<sup>63</sup> mit der Änderung: *Experto crede ista!* Der Gedanke<sup>64</sup>, daß Feindschaft dem Menschen nutzbringender sei als Freundschaft, wird von Luther in dem Brief an Scheurl vom 27. 1. 1517, zwar in einem anderen Zusammenhang, aber mit der gleichen Beziehung auf Matthäus 10. 36 geäußert. Beachte hierzu Luthers Handschrift der Auslegung des 109./110. Psalmes 1518 in WA IX, 196: *Mitten vnder seynen feinden vnnd ym vnfrid ligt disser frid, yhe mehr vnfrid, yhe mehr frid: yhe mehr des Menschen Feindschaft, yhe mehr gottes freundschaft.* Diese Bewertung der Feindschaft scheint ein spezifischer Gedanke Luthers gewesen zu sein. Jene Stelle in der *Praelectio* gewinnt dadurch erhöhten Wert, daß ihr Verfasser, obwohl stark von Augustin abhängig, doch in diesem Punkte sich dessen Lebensanschauung nicht aneignete. Denn Augustin liebte und suchte, wie W. Thimme in seiner Schrift: *Augustin – ein Lebens- und Charakterbild* auf Grund seiner Briefe, darlegt, die Freundschaft als Mittel zu innerem Gewinn. Unterstützung der Armen sei besser als Festlichkeit abhalten und Kirchen ausschmücken<sup>65</sup>. Bemerkenswert ist die gedankliche Übereinstimmung von *Praelectio* (584.7) mit dem Sermon vom ehelichen Stande (WA II, 169) unter Hinweis auf Richterbuch 14.2. Der Beweisführung für Luther widerspricht nicht, wie Dieckhoff meint<sup>66</sup>, die *Praelectio* (584.17) im Vergleich zu dessen Osterpredigt über

---

58. *Praelectio* 531.6, Hebräerbrief 5.7, Scholie 60; *Praelectio* 565, Hebräer 11.35, Glosse 58 (vielleicht dieselbe Quelle: *glosa ordinaria* oder Gregor, *Moralia* zu Hiob 39, Migne 76, 989 f.); Hebräer 5.1, Scholie 55, Hebräer 5.4, Scholie 59; 6.13, Scholie 71 f.; 10.19, Scholie 106; 11.32; Glosse 57, geben Gedanken der *Praelectio* wieder.

59. *Praelectio* 538.6–16; WA I, 445.16–26.

60. E I, 333, *Praelectio* 531.35.

61. E. A. 33, 232, *Praelectio* 536.19.

62. E. A. 63, 372.

63. E I, 142.

64. *Praelectio* 546; E I, 82, 83.

65. *Praelectio* 572.13. – Brief an Spalatin 15. 2. 1518, E I, 155.

66. Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, 1884, 536.



Richter 14.14 von 1516 (WA I, 58). Trotz verschiedener allegorischer Deutungsweise ist bei beiden Samsons Rätsel auf Christi Auferstehung gedeutet, was der Tradition entspricht. Luther war nicht so arm, um nicht einen Bibelgedanken nach verschiedenen Richtungen wenden zu können, zumal zwischen Osterpredigt und Praelectio ein Zeitraum von einigen Jahren liegt<sup>67</sup>.

Zu diesen gedanklichen Berührungen, die sich aus anderen Schriften Luthers leicht belegen ließen, kommt als eine wichtige Tatsache die *sprachliche Verwandtschaft* hinzu. Es sei betont, daß die Römer- und Galaterbriefvorlesung (und -Kommentar) in gleicher Weise wie die Praelectio den sprachlichen Einfluß Augustins widerspiegeln, der sich in der Benutzung und Prägung charakteristischer Ausdrücke, an der Vorliebe für bestimmte Interjektionen und für rhetorische Fragen zu erkennen gibt. Hamel<sup>68</sup> hebt hervor, daß Luther Augustin mit freudiger Zustimmung gelesen habe. Bei der Römerbriefvorlesung lasse sich eine umfangreiche Kenntnis von Augustins Werken feststellen. In Melanchthons Vorrede zum zweiten Band der gesammelten Werke Luthers (1546) steht zu lesen: *Omnia Augustini monumenta et saepe legerat et optime meminerat*. Dem Einfluß des Professors der Theologie ist es zu verdanken, daß das Studium des Kirchenvaters zu einer den Universitätsbetrieb Wittenbergs beherrschenden Stellung erhoben wurde. Nach dem Sigel und dem Statut der Universität ward Augustin zum *deus tutelaris*. Luther selbst bekennt in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Schrift: *De Spiritu et Litera: experientia doctus possum affirmare tuto, post sacras litteras nullum doctorem in ecclesia, qui sit illi conferendus eruditione Christiana post sacras litteras, elige tibi magistrum hunc S. Augustinum*.

Was die Praelectio in ihrer stilistischen Eigenart von Augustin unterscheidet, ist der holperige Satzbau, wie wir ihn aus den Vorlesungen von 1515 bis 1519 kennen. Die Gedanken laufen nicht leicht dahin. Ihr Reichtum droht oft die Form des Satzes zu sprengen. Einschachtelungen von Sätzen, eingestreute Erklärungen (mit *id est*, *scilicet*), Partizipialwendungen bedingen zum Teil den schwerfälligen Fluß der Gedanken. Ein charakteristisches Beispiel findet sich in Römerbriefvorlesung Scholie 8.3, Praelectio Scholie 3.1/2. Ebenso deutet ein gemeinsamer Besitz von individuellem Sprachgut in dieselbe Richtung: die Vorliebe für bestimmte Interjektionen, Konjunktionen, Adverbien wie *vel-vel*, *sive-sive*, *adeo*, *inde*, *ideo* (am Satzanfang), *absque*, *quantumlibet*, *immo*, *quanto*, *magis*, *numquid nisi?*, *saltem*, *alioquin*, *vere* oder *verissime* bei *esse*. Auch enim findet sich darunter, von dem Seeberg<sup>69</sup> meint, daß sein überaus häufiger Ge-

---

67. Ebenso wenig kann Praelectio 573. 25 in Hinblick auf WA III, 387 als gegen Luthers Verfasserschaft sprechend in Betracht kommen.

68. Der junge Luther und Augustin I, II; *Blankenheim*, S. 31.

69. *Erich Seeberg*: Studien zu Luthers Genesisforschung, 1932.

brauch für die Art Luthers zu denken bezeichnend sei<sup>70</sup>. Dazu gehört die häufige Verwendung der nämlichen Verbalformen (Gerundiv, Gerund, Partizipialwendungen, Ablativus absolutus), besondere Wendungen wie *id est*, *hoc est*, *videlicet*, *oportet*, *notandum est*, *igitur queritur*, *unde (ex hoc) patet quod (quia)*, Unterschied von Altem und Neuem Testament, von Gesetz und Evangelium mit *differentia*, während Augustin in den *Tractatus distantia* gebraucht, *pro dolor hodie* und andere<sup>71</sup>.

Eine bemerkenswerte Eigentümlichkeit teilt die *Praelectio* mit Vorlesungen Luthers in dem Gebrauch deutscher Worte und Redewendungen<sup>72</sup>. Luther war zwar nicht der erste, der deutsche Worte verwendete, aber insofern sie für ihn charakteristisch sind, können sie auf ihn schließen lassen<sup>73</sup>. Der Ausdruck auf Seite 579.5<sup>74</sup> findet sich auch in einer Fastenpredigt von 1518. Die *Praelectio* bringt im Gegensatz zu den Vorlesungen Luthers als Einführungswort *germanice* statt *teutonice*. Ein Vergleich mit seinen Schriften ergibt, daß Luther von 1519 an *germanice* neben *teutonice* und *alemanice* verwendete. So finden sich in den *Operationes in Psalmos* alle drei<sup>75</sup>. Die Art ihrer Verwendung läßt keinen Unterschied erkennen. Die streng abgegrenzte Bedeutung der drei Ausdrücke, wie sie Vigener darstellt, hat sich verwischt. Man gebraucht 1519 wahllos alle drei (nicht nur in den beiden sächsischen Gebieten). Gerade der Gebrauch von *germanice* in der *Praelectio* läßt einen guten Schluß auf deren Abfassungszeit für das Jahr 1519 zu (siehe oben über die zeitliche Abfassung).

Wir fassen zusammen: Inhaltlich wie sprachlich besteht eine solch weitgehende Übereinstimmung, daß an der Echtheit der Richtervorlesung nicht zu zweifeln ist<sup>76</sup>. Besonders auf die sprachliche Verwandtschaft wird ein besonderes Gewicht gelegt werden müssen. Gedanken können kopiert werden, aber eine stilistische Eigenart schwerlich. Sie gehört der Individualität an.

Etwaige Gegenbeweise müssen besonders zwingend sein, wenn sie die Autorschaft Luthers erschüttern wollten<sup>77</sup>. Die Hypothese Dieckhoffs von Johannes Staupitz als Verfasser ist nicht zu halten. Die dreimalige Zitation des Lieblingsmottos Staupitzens (557. 20, 21, 25), die er als Beweis anführt, ist in Wirklichkeit

---

70. *Praelectio* 540, 547, 557.

71. *Blankenheim*, S. 32 f.      72. *Ebd.*, S. 32 f.

73. *Praelectio* 555. 8, 555. 35, 556. 4, 557. 18, 572. 35, 573. 3, 579. 5.

74. ... und der Teuffel wuscht den ars da ran et deridet. – Fastenpredigt WA I, 276. 14.

75. WA V, 566. 27, 586. 34, 587. 32. – *Fr. Vigener*: Bezeichnung für Volk und Land der Deutschen vom 10. bis 13. Jahrhundert.

76. *Kawerau* wie *Buchwald*, *Kolde*, *Köstlin* ist der genuine lutherische Ursprung gewiß, und *von Schubert* läßt (*Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg 1920) die *Praelectio* zum mindesten auf lutherischem Material aufgebaut sein.

77. *Blankenheim*, S. 33 ff. mit Belegen. – *Stange*, S. 304 f.

eine Zitierung von Psalm 119.94. Dessen Wahlspruch aber lautete: Tuus sum ego, o Jesu, salvum me fac! Die Inanspruchnahme von „Nos Misnenses ...“ läßt sich mit der Verfasserschaft Luthers nur in Einklang bringen, wenn man diese Stelle entweder als Interpolation oder aus falschem Abschreiben erklärt. An den eingangs festgestellten Abschreibfehlern und den Randnotizen ist eine fremde Hand spürbar. – Dieckhoff beruft sich auch auf das argumentum e silentio: der Lehrinhalt der Vorlesung näherte sich zwar sehr der evangelischen Lehre, aber das spezifisch Lutherische fände sich nicht in ihr, wie die Lehre von der Reue, das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung in der Ordnung der Wiedergeburt. Dieses Argument verliert bei dem bruchstückartigen Charakter der Praelectio an Beweiskraft; umgekehrt könnte es gegen Staupitz verwendet werden. Denn gerade die für ihn charakteristischen Gedanken fehlen, wie der Hinweis zum Kreuz und Blut Jesu als den unumstößlichen Beweis der Liebe Gottes zu der verlorenen Menschheit, wie der Gedanke des erst durch die Liebe zu formierenden Glaubens oder die Auffassung der gratia gratum faciens als der Gnade, die Gott für uns angenehm macht. Von Bernhardinischer Mystik (Kapitel VI) ist nichts zu erkennen, vielmehr scheint dieses Kapitel nach Sprache und Inhalt Augustin anzugehören.

Über die Hypothese des katholischen Kirchenhistorikers Denifle<sup>78</sup> können wir hinweggehen. Er zweifelt nicht, daß es lutherische Gedanken sind, die in der Richtervorlesung zum Ausdruck kommen, nur benützt und geformt von einem unbegabten Mitbruder und Hörer Luthers.

Neben Staupitz und den Wittenberger Mitbruder Denifles tritt nach Stange Karlstadt als Verfasser<sup>79</sup>. In seinen Ausführungen setzt sich Stange mit Dieckhoff und Kawerau auseinander. Andere Literatur wird von ihm nicht herangezogen. Die Unhaltbarkeit der Hypothese Dieckhoffs bestätigt Stange<sup>80</sup> aufs neue. Die verschiedenen Berührungspunkte mit Äußerungen Luthers, die Kawerau zum Beweis seiner Autorschaft aufzeigt, verlieren nach ihm an Beweiskraft. Sie gehörten entweder dem traditionellen Schriftgut an, wie die Etymologie und die allegorische Deutung alttestamentlicher Namen<sup>81</sup>, sprichwörtliche Redensarten, Zitate, ein aus Hieronymus stammendes Zitat aus Horaz<sup>82</sup>. Oder sie widersprächen sich wie: der Wert der Feindschaft<sup>83</sup>, der Sermon vom ehelichen Stande<sup>84</sup>,

78. Blankenheim, S. 36 ff. mit Belegen.

79. Carl Stange: Luthers angebliche Vorlesung zum Richterbuch. In: Zeitschrift für Systematische Theologie 1954/3.

80. Stange, S. 316; Blankenheim, S. 33 f.

81. Auch die an Erasmus Enc. Moriae anklingende Stelle Praelectio 567. 36.

82. Stange, S. 306 f. 83. Praelectio 546. 10, E I, 83. 38.

84. Praelectio 584. 5, WA II, 169. 20 ff.



die 70 Sprachen<sup>85</sup>, die Deutung der Isaak- und Ismael-Geschichte<sup>86</sup>, der Krieg gegen die Türken<sup>87</sup> und die Erwähnung des Ablasses<sup>88</sup>. Es fragt sich jedoch, ob daraus unbedingt der Schluß zu ziehen wäre, Luther könnte sich nicht auch so geäußert haben. Eine neue Situation, ein größerer zeitlicher Abstand oder ein besonderer Zusammenhang hätte dazu den Anlaß geben können. Er war kein Theologe des 20. Jahrhunderts und erst recht kein Dogmatiker. Er handhabte die allegorische Auslegungsweise, die ihm die Tradition bot, souverän, eine Methode, die vielfältig war und mit der man alles deuten konnte.

Doch gehen wir auf einige von Stange festgestellten Widersprüche ein. Wie oben ausgeführt, liegt in der Auffassung der Praelectio und jenes Briefes an Scheurl über den Wert der Feindschaft kein Widerspruch vor<sup>89</sup>. Zwischen Praelectio 536.19 und Luthers Predigt über 1. Mosis 11 von 1527 liegt fast ein Jahrzehnt<sup>90</sup>. – Bei der allegorischen Deutung der Isaak-Ismael-Geschichte<sup>91</sup> lehnt sich der Praelector an Augustin an. Die Auslegung im Psalmenkommentar von 1519 schließt die der Richtervorlesung nicht aus. – Die Auslegung von Richter 14.1f.<sup>92</sup> entspricht nicht der Feststellung Stanges, „daß die Praelectio die Anordnung der Kirche, daß zur Eheschließung die Zustimmung der Eltern nicht erforderlich sei, billigt“. Denn die Praelectio führt aus: ... Quartus locus: filius uxorem non ducit praeter parentum consilium. Vereor hec nostra minus placere Deo, que praeter parentum consultum inimus, et si ecclesia admisisse videatur, in veteri nihilominus testamento strictissime inhibebantur, ne aut filius mulieri aut eadem viro copularetur, preter parentum scitum ... Am Rande ist dazu richtig vermerkt: legitima ratio contrahendi matrimonii. Es ist die traditionelle Auslegung mit allegorischer Deutung auf Christus. Im Sermon vom ehelichen Stand vertritt Luther keine andere Auslegung. Samson will nicht ohne der Eltern Willen die Ehe mit der Unbeschnittenen eingehen (Richter 14.2, 3). Aus den Versen 5 und 10 kann auf das nachträgliche Einverständnis der Eltern geschlossen werden. – Ebenso wenig widerspricht die beiläufige Erwähnung des Ablasses<sup>93</sup> dem Brief an Spalatin vom 15. 12. 1518. Ob nun das Wort „ablas“ ein Bestandteil des Textes oder ob es nach Stange aus einer Randbemerkung hereingenommen ist, auf jeden Fall dürfte gerade dieses Wort auf Luther hinweisen. – Der Einwand Stanges (S. 310f.), daß es sich bei der Art der Zitation aus Luthers Dezem praecepta in der Praelectio um eine Anleihe durch einen anderen Autor handle,

85. 536. 19; Luthers Predigten über 1. Mosis 11 von 1527, E. A. 33, 232 f.

86. 560. 14; Psalmenkommentar von 1519, WA II, 558 (Stange, S. 308).

87. 551. 17 ff. Brief an Spalatin vom 21. 12. 1518; E I, 155 (Stange, S. 309).

88. 572. 13; Brief Luthers an Spalatin vom 15. 12. 1518, E I, 155.

89. S. Anmerkung 83.                      90. S. Anmerkung 85.                      91. S. Anmerkung 86.

92. S. Anmerkung 84.                      93. S. Anmerkung 88.

ist nicht stichhaltig. Ähnlich werden auch Zitate aus Augustin wiedergegeben. Die historische Forschung muß die Tatsache des Fragmentarischen ernst nehmen. Wir kennen weder den Nachschreiber des Kollegs noch den Autor der Reinschrift noch das Schicksal des Kollegheftes selber. – Dem Problem der fast wörtlichen Zitierung der Stelle eines Briefes des Erasmus an Nic. Everardus vom 15. 5. 1524 auf Seite 569.6 der *Praelectio* begegnet Kawerau mit der Annahme einer Interpolation. Vielleicht trifft dies zu. Denifle spottet über diesen *deus ex machina*. Oder Stange hat mit der Annahme einer gemeinsamen Quelle recht. Dann dürfte wahrscheinlich Augustin diese Quelle sein. – Darin gehen wir sicher, daß Kawerau geirrt hat, wenn er in der Altenburger Handschrift der Vorlesung Luthers über die Kleinen Propheten zu Zephania 1.4 eine literarische Bezeugung der Richtervorlesung findet<sup>94</sup>. Hier heißt es aber: „Vide in li. Regum hoc nomen.“ Stange hat diesen Irrtum geklärt<sup>95</sup>.

Als Fazit ergibt sich: die Beweisführung Kaweraus für die Echtheit der Richtervorlesung ist nur reduziert, aber nicht erschüttert worden.

Warum die angeführten deutschen Worte (Stange, S. 313) nicht von Luther stammen könnten, dafür bleibt Stange den Beweis schuldig. Verschiedene lateinische Ausdrücke, die nach dessen Meinung nicht lutherisch sein sollten, stammen von Augustin<sup>96</sup>. Ausdrücke wie *denunciare euangelium*<sup>97</sup> und *subjicere*<sup>98</sup> sprechen nicht gegen Luther. Wo Stange eine fremde humanistische Eleganz zu beobachten glaubt, treffen wir auf augustinische Diktion, und wo er in dogmatischen Analysen Argumente gegen Luthers Verfasserschaft findet, sind es augustinische Gedankengänge<sup>99</sup>. Daß Stange auch jene Stelle „*Nos misnenses*“ gegen Luther ins Feld führt, ist selbstverständlich. Aber er findet sich bei Karlstadt, dem Franken, genau in der gleichen Notlage<sup>100</sup>. Seine Beweisführung für Karlstadt ist nicht stichhaltig. So schreibt er (S. 324): „In dieser Bewertung der Schrift als Erkenntnisquelle berührt sich die Schrift auffallend mit den Bemühungen Karlstadts um die Autorität des Kanons. Gleich am Eingang der *Praelectio* wird für die Auslegung der Schrift die Regel aufgestellt, *ut primo locos communes notet, deinde circumstantias consideret, ut in eo faciliorem intellectum capiat et inveniat*.“ Diese Bemerkung klingt wie eine fast wörtliche Vorwegnahme dessen, was

94. WA IV, 527. 95. Stange, S. 311; Blankenheim, S. 38.

96. *Immortificatio*: *Praelectio* 579.22 in Tr. 5 in *Epistolam Johannis*; post concupiscentias ire: 551.6 in Tr. 41 in *Euangelium Johannis*.

97. 533.32.

98. 533.7.

99. Beispielsweise stammt, was Stange (S. 318 f.) in längeren Ausführungen über *desiderium oculorum* sagt, aus Augustins Tr. 2 in *epistolam Johannis* n. 13. Jede dogmatische Analyse ist vergeblich, bevor nicht die ganze Abhängigkeit von Augustin nachgewiesen ist (Blankenheim, S. 51, Anhang I).

100. Blankenheim, S. 34; Stange, S. 305.

Karlstadt in seinen Leipziger Thesen gegen Eck über die *intentio et circumstantiae scribentis ...* sagt.“ Von einer fast wörtlichen Vorwegnahme kann hier doch nicht die Rede sein. Man könnte diese Regel einer Schriftauslegung ebenso gut auf Luther beziehen, der als Professor der Theologie eine neue Ära der Schriftauslegung herbeigeführt hat. Auch „die in der *Praelectio* aufgestellte hermeneutische Regel: *contra textum seu scripturam non esse declinandum*<sup>101</sup>“ spricht ebenso gut für Luther. Den Nachweis der Autorschaft Karlstadts hat Stange weder in seinen dogmatischen Analysen noch in der historischen Darlegung der Entwicklung des Mönchtums erbracht.

Das abschließende Ergebnis vorliegender Untersuchung ist die *Festhaltung an der Echtheit der Richtervorlesung*. Wir haben Bruchstücke einer Klostervorlesung Luthers vor uns. Damit scheint sich ein wenig das Dunkel zu lichten, das über dieser Tätigkeit ausgebreitet liegt. Von ihr wissen wir nur so viel, daß er seit 1515 mit dem arbeitsreichen Amt eines Distriktsvikars auch das Amt eines *Regens studii* in Wittenberg übernommen hatte. Der Konvent war nach De Wette 30, 34, 42 damals stark besucht. In welchem Umfang er bei der Arbeitslast, die er als Inhaber der biblischen Professur, als Distriktsvikar und Prediger zu bewältigen hatte, seinen Pflichten als *Regens studii* nachgekommen ist, entzieht sich noch unserer Kenntnis. Ob er vor den *fratres* eine Klostervorlesung über Titus gehalten hat, ist nach Schubert ungeklärt<sup>102</sup>. Nur unsere *Praelectio* gäbe uns einen Einblick in diese Tätigkeit. Wir sehen ihn vor Novizen, wie er ihnen das Ideal eines Mönches vor Augen stellt, wie er sie an Hand von eindrucksvollen Beispielen aus der Heldengeschichte Israels als Streiter Christi anfeuert zur Erfüllung ihrer Pflichten und wie er die verrotteten Zustände mit kühnen Worten kritisiert.

Sie zeigt uns den Luther, der noch nicht die letzten Konsequenzen seiner reformatorischen Erkenntnis gezogen hat, der aber, als Mönch zu Mönchen redend, den vollen Ernst des mönchischen Lebens betont. Aber schon hat sich der entscheidende Schritt angekündigt, den er 1520, als er den Mönchstand aufgab, und 1521/22 in seiner Schrift „*De votis monasticis*“ tat: Der Verfasser der Stelle 563.15 f., der den Schwerpunkt von dem Tun des Menschen auf den Glauben und das Handeln Gottes verschiebt, ist auf dem Punkt angelangt, auf dem sich das Mönchsideal zu entwerten beginnt. Unter der alten Form meldet sich ein Neues an, und das Neue wird gemäß seiner inneren Dynamik die alte Form sprengen und den Menschen das verlorengegangene christliche Frömmigkeitsideal wieder aufleuchten lassen, dem Paulus, der große Lehrer Luthers, im Römerbrief Kapitel 5, Vers 1, den prägnanten Ausdruck gegeben hat.

---

101. *Praelectio*, 575, 10.

102. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie 1920, Abt. 9, S. 10.



## ABSTRACT

### I

Luther's lectures on the Book of Judges are to be found in a quarto volume of 378 pages in the *Ratsschulbibliothek* of Zwickau among the manuscripts of Stephan Roth. This volume was discovered and published by Buchwald in 1884 and edited by Kawerau for the Weimar Edition of Luther's works (Vol. IV, 529-586). It has the title, *Prelectio Lutheri in librum Judicum*. A thorough study of this work reveals its fragmentary nature. Characteristic is its far-reaching dependence on the writings of St. Augustine and the paucity of references to other authorities. But from the large number of quotations one can conclude that the lectures originally were planned with great care and that the extant copy is only a torso of the lectures themselves. It reflects monastic ideals and undoubtedly was delivered to monks, presumably novices. One may assume with some degree of certainty that they were prepared about 1519.

### II

The most important question raised by the *Prelectio* is that of authorship. Did Luther actually deliver these lectures? His authorship has been questioned by the historian Dieckhoff (1884), by the Dominican Denifle (1904), and, most recently, by Carl Stange (1954). The content and style, however, compel us to accept his authorship. Since Stephan Roth, Luther's friend and student, did not doubt the authenticity of the *Prelectio*, we should accept his judgment.

This study establishes the important fact that the *Prelectio* consists of monastic lectures which Luther delivered in the Augustinian Monastery at Wittenberg. This throws some light on Luther's monastic activities which have remained somewhat obscure. We see him giving novices and monks graphic examples of monastic ideals as exemplified in the history of Israel's heroes, of how he encouraged them to be warriors of Christ, but also how he criticized with sharp words the bad monastic conditions which he well recognized. Moreover, the Prelector had begun to question the monastic ideals of the 15th and 16th centuries and to place his emphasis on what God did rather than on what the monks did.

# Albrecht of Prussia and the Count's War, 1533-1536

by Ernst Ekman

A series of crises accompanied the spring of 1533 in the Baltic. For one thing, Lübeck began its last great effort to control the major part of Baltic commerce and thus conserve the traditional Hanseatic position. Under the leadership of Jürgen Wullenwever, who had effected a revolution in the government of the aristocratic *caput Hansae*, Lübeck sent out its declaration of war against the Hollanders.<sup>1</sup> At about the same time, relations between Lübeck and Sweden took a turn for the worse. A delegation from Lübeck was sent to Stockholm to attempt to convince Gustav Vasa to take part in the undertakings against the Dutch.<sup>2</sup> The Lübeckers hinted that, if Sweden aided them in the war with the Low Countries, they might be willing to accept revision of some of their special privileges in Sweden. This gambit was sufficient to encourage Gustav Vasa to bring forth a long list of grievances against Lübeck: The privileges granted at Strängnäs had been secured by force and were contrary to Swedish law, the Swedish debt to Lübeck had been set too high,<sup>3</sup> and so on.

It seems evident that Gustav Vasa found the time propitious for an outright break with Lübeck. Although he had come to power in Sweden with the military and financial assistance of the greatest of the Hansa towns, he had continually chafed at the demands of the Lübeckers, presented, as they often were, in an almost condescending manner.<sup>4</sup> He seized the opportunity to stop further payments on the debt, and at the same time to end the special privileges enjoyed by the Hanseatics in Sweden. The first measure was to demand a duty on goods imported into Sweden by Lübeck merchants.<sup>5</sup> Lübeck's reaction was both strong and immediate; the town Council ordered the seizure of quantities of butter and copper belonging to the Swedish king. The angel of Lübeck had become its devil. Late in June, Gustav Vasa ordered the arrest of all Lübeck merchants

---

1. Gottfried Wentz: "Der Prinzipat Jürgen Wullenwevers und die wendischen Städte," *Hansische Geschichtsblätter*, LVI (1931), p. 86. *Hanserecesse* (HR) Series IV (1530-), Edited by Gottfried Wentz, I (Leipzig, 1938-1941), nos. 162-185.

2. *Gustaf den I:s Registratur*, 29 Vols. (Stockholm, 1861-1916), IX, p. 242. Abbreviated as GVR.

3. For the Strängnäs privileges, see *Sverges Traktater med främmande Magter*, 13 Vols. (Stockholm, 1877-1934), IV, pp. 55-60.

4. A good discussion can be found in Kjell Kumlien: *Sverige och Hanseaterna* (Lund, 1953), pp. 424-428.

5. Gottfrid Carlsson: "Wulf Gyler i svensk tjänst," (S) *Historisk Tidskrift*, 1924, pp. 141-145.

in Sweden and the seizure of all property belonging to the town. He had, however, some difficulty with his own subjects on these drastic measures. A meeting of the Council of the Realm (*Riksråd*) and representatives of the nobles and the towns in Nyköping in July declared that the debt to Lübeck ought to be paid.<sup>6</sup> The king's brother-in-law, Count Johann von Hoya, felt personally shaken by the new turn of events. He had negotiated a treaty with Lübeck in 1529 on the debt issue and had promised to turn himself over to the town in the event the provisions of the treaty were not kept by Sweden.<sup>7</sup> The anger of the king fell on him and the king's German secretary, Wulf Gyler, and both fled Sweden angry and bitter over the manner in which their former lord had broken his word. In short, by the end of 1533, Gustav Vasa and Lübeck were drifting towards open war with one another.

Lübeck's unsatisfactory relations with Sweden in 1533 were matched by equally disturbed relations with other Hansa towns. Lübeck was, in fact, forced to fight the Dutch quite alone. Danzig, which benefitted from the Sound traffic and could hardly be expected to work for its closing, began to develop an anti-Lübeck policy, and even the representatives from Rostock, Stralsund, and Wismar, Lübeck's satellites, declared that they had no authority to demand or attempt to enforce the closing of the Sound.<sup>8</sup> In December of 1533, Hamburg and Lüneburg, which had particularly opposed any action against the Dutch, took the final step and went over to the camp of Lübeck's enemies.<sup>9</sup> The dissolution of the Hansa as an important unit capable of conducting wars is evident in this break between Lübeck and Lüneburg and especially between Lübeck and Hamburg. Hamburg's future now lay in the west, away from the Baltic and the transit trade by way of Lübeck, and towards the North Sea, the Atlantic, and even faraway Iceland. Hamburg's new policy and its co-operation with the Dutch should have been a warning to burgomaster Wullenwever and the other protagonists of an adventurous foreign policy in Lübeck.

Meanwhile, Lübeck was unsuccessful in its attempt to get Denmark to implement the treaty of 1532 and join in a common action against the Dutch.<sup>10</sup> Instead, the Danes, or rather those Danes supporting Christian of Holstein, signed a treaty with the Netherlanders early in September.<sup>11</sup> In summary,

6. *Svenska Riksdagsakter*, 18 Vols. (Stockholm, 1887-1943), I, pp. 191-192.

7. *Sverges Traktater*, IV, pp. 127-130.

8. *HR*, Ser. 4, I, no. 167.

9. *HR*, Ser. 4, I, no. 173, par. 77-80.

10. See Caspar Paludan-Müller: *Grevens Feide*, 2 Vols. (Copenhagen, 1853-1854), I, pp. 116-122.

11. The Treaty of Ghent, September 9, 1533. *Aktstykker til Nordens Historie i Grevefeidens Tid*, 2. Vols. Edited by Caspar Paludan-Müller (Odense, 1852-1853), I, pp. 10-16.

Lübeck's relations with Sweden, its fellow Hansa towns, and with the "Holstein party" in Denmark were all highly unsatisfactory at the end of 1533. Wullenwever's hopes to restore Lübeck to its former preeminent position in the Baltic became based more and more on the hope of a forceful intervention in Denmark.

The death of Frederick I in April brought with it a very serious crisis in Denmark and Holstein. All the bonds which had connected the various and far-flung portions of Frederick's realm seemed to disappear with his death, and the split between Catholic and Protestant within the Council of the Realm (*Rigsråd*) precluded any easy solution to the question of a new king. The Council had pledged itself to elect one of Frederick's sons, and the most logical choice would have been Christian of Holstein, who was the only mature heir. Christian, however, was recognized as an ardent Protestant and a bitter foe of the episcopacy and the Roman Church in general and was, therefore, quite unacceptable to the Catholic councillors who preferred his younger brother Hans. The question of choosing an heir to Frederick I dominated Danish politics during the spring of 1533 and took up the most important part of the Diet held in Copenhagen in June and July.<sup>12</sup> The issues to be settled at this Diet were, according to one historian, "Whether Denmark would be a kingdom or a republic of nobles, whether the connection with Norway would continue, whether Slesvig would be bound more closely to Holstein, whether Denmark, in the battle for the Baltic, would join Lübeck or the Netherlands, whether Catholicism or Lutheranism would prevail in the country ..." <sup>13</sup> The elements that made up the Diet were so diverse and the problems of such magnitude that no final solution was forthcoming, and the issue of who was to be king of Denmark was left hanging in the air until a new Diet could convene a year later. Meanwhile, the Diet did not create any means of carrying on the central government until a new king could be elected. Without a regent there could be no royal authority, and the government, such as it was, was entrusted, in line with the interests of the Catholic aristocracy, to the seven bishops who were to rule in combination with the members of the Council in each diocese. A better formula for national anarchy could scarcely have been found, and the troubled conditions in Denmark during the interregnum invited intervention on the part of Lübeck.

It will be recalled that the old Order-State of the Teutonic Knights in Prussia was translated in 1525 into a secular duchy subject to Albrecht of Brandenburg-Ansbach, a vassal of the Polish king. Albrecht, who had become a Lutheran, felt threatened by Catholic supporters of the old order and sought diplomatic sup-

---

12. Arnold Heise: "Herredagen i Kjøbenhavn 1533," (D) *Historisk Tidsskrift*, 1872-1873, pp. 222-517, 667-670; 1873-1874, pp. 634-642.

13. *Danmarks Riges Historie*, 6 Vols. (Copenhagen, 1896-1907), III, pt. 1, p. 338.



port in Denmark and Sweden as well as other places.<sup>14</sup> He married Dorothea, the daughter of Frederick I, and thus was the brother-in-law of the chief candidate for the Danish throne. His major foreign interest in the spring and summer of 1533 was not, however, Scandinavia but Livonia where his brother Wilhelm had been appointed coadjutor of the archbishop of Riga.<sup>15</sup> His Livonian policy seems to have been dictated by the long-range hope of an eventual consolidation of Livonia and Prussia into one political unit under his leadership.<sup>16</sup> In any event, Wilhelm needed aid and Albrecht solicited it for him. Despite all his other difficulties, Christian of Holstein wrote Albrecht on September 4 and promised to send a ship to the aid of Wilhelm in Hapsal.<sup>17</sup> He repeated this promise on October 3 and 4, when he offered to send one vessel with troops but asked for a quick return of men and ship, in the spring of 1534 at the latest.<sup>18</sup> Gustav Vasa, on the other hand, who had been asked for aid by Albrecht in a similar fashion, refused to involve himself in the Livonian affair.<sup>19</sup> Albrecht began, in the meantime, to concentrate more and more on his Scandinavian policy. Tsar Vasily III of Russia died in 1533, and Poland immediately began a war against his successor, Ivan IV. This meant that Albrecht could not depend on support from the Polish king and was almost forced to turn towards Denmark. He did not have to hesitate in choosing sides; Christian of Holstein was his brother-in-law, a fellow Protestant, and an opponent of Lübeck which had shown tendencies to support Albrecht's enemies, the Livonian Knights. It is understandable, then, that Albrecht of Prussia followed with interest the happenings in Denmark during the summer and fall of 1533.

Wolf Utenhof, the Chancellor of Frederick I who had arranged the marriage of Albrecht and Dorothea, wrote Albrecht in October and described the situation in Denmark and the Duchies: "At the present time, it is difficult to accomplish anything in Denmark because no government exists and the councillors do not

---

14. Albrecht signed a treaty of commerce and friendship with Sweden in 1526 (*Sverges Traktater*, III, pp. 447-448) and a treaty of alliance with Denmark in 1532 (*Danmark-Norges Traktater*, Edited by L. Laursen, 9 Vols., Copenhagen, 1907-1920), I, pp. 129-134.

15. See Hans Quednau: *Livland im politischen Willen Herzog Albrechts von Preußen* (Leipzig, 1939), pp. 46-69.

16. *Ibid.*, pp. 149-151.

17. Christian of Holstein to Albrecht of Prussia, September 4, 1533, *Herzogliches Briefarchiv* (HBA). These materials, formerly in the State Archives in Königsberg, are now to be found in the *Zonales Archivlager* in Göttingen. Microfilm copies of the *Scandinavica* section are available in the Department of Special Collections, UCLA Library.

18. Christian of Holstein to Albrecht, October 3 and October 4, 1533, *HBA*.

19. Gustav Vasa to Albrecht, September 13, 1533, *HBA*.

meet.”<sup>20</sup> In line with the request Dorothea had made of him, in a letter of August 3, 1533, to look out for her brother’s best interests now that their father was dead, he had resolved the minor disagreement between himself and Christian. He further wrote Albrecht of his mission to the Low Countries and of the negotiation of the Treaty of Ghent, details of which he communicated, asking that they be kept secret. Of all of the men surrounding Christian of Holstein, it was Wolf Utenhof who most clearly perceived the danger from Lübeck, and he wrote Albrecht that he suspected that the Lübeckers would gladly release Christian II if they could and thereby find a willing tool for their policies. He did not worry about this possibility, however, and, possibly recalling the security measures taken at Sönderborg Castle, stated that he was sure that “Christian would remain sitting in jail.” Christian II, it will be recalled, fled Denmark in 1523, in connection with a revolt of the nobles who replaced him by his uncle who reigned until 1533 as Frederick I. Christian II was imprisoned in 1532 following an unsuccessful attempt to regain his throne. The warm personal tone of the earlier letters between Utenhof and Albrecht continued, and Utenhof closed his long epistle with the wish that he might speak to Albrecht personally on November 19 when an important meeting in Denmark was forthcoming.

Now that both, Sweden and Christian of Holstein’s party in Denmark, had broken with Lübeck, it was not surprising that they sought support in each other against the possibility of belligerent action on the part of the Hansa town. Following the Diet of Odense in November, 1533, the Danes decided to assure themselves of the support of Gustav Vasa against Lübeck. The Councillors Truid Ulfstand and Niels Lunge were sent with a secretary, Axel Juul, to Stockholm in January, 1534, and met with Gustav Vasa that same month. The result was a treaty of alliance between Denmark and Sweden signed on February 2, 1534.<sup>21</sup> The treaty provided for mutual assistance in the event that one of the three kingdoms was attacked by the Lübeckers or any other power. Furthermore, it was provided that neither of the parties would conclude a separate peace with the Lübeckers or their allies or enter any other alliance without the other’s consent. The common danger of Lübeck had, in this manner, brought the Scandinavian states closer to one another than at any time after the dissolution of the Kalmar Union.<sup>22</sup> At the same time, definite sides had been drawn up for the coming struggle.

The news of the treaty between Sweden and Denmark was naturally enough

---

20. Wolf Utenhof to Albrecht, October 7, 1533, *HBA*.

21. *Sverges Traktater*, IV, 149–158; *Danmark-Norges Traktater*, I, 175 ff.

22. Georg Landberg: *De nordiska rikena under Brömsebroförbundet* (Uppsala, 1925), pp. 16–17.

greeted with alarm in the Wendic towns. A copy of the treaty preserved in the town archives of Rostock is introduced by the following comment: "Here is an excerpt of the alliance which the unchristian rogues and villains, the privy councillors of Denmark and Norway, have made with the tyrant and bloodhound, the King of Sweden."<sup>23</sup> Despite the fact that the treaty was never ratified by the Danish Council, due to the impossibility of its being assembled, it represented a real threat to Lübeck and was interpreted as such by the town's leading men. In light of the new danger, Lübeck felt required to come to terms with the Dutch and made peace with the Low Countries in March, 1534.<sup>24</sup> At the same time as the agreement with the Hollanders was signed, the democratic party in Lübeck scored a new victory and still more of the old members of the town council were dismissed. The government of Lübeck was now completely in the hands of Jürgen Wullenwever, who apparently hoped to turn the Scandinavian kingdoms into political and commercial vassals of Lübeck.<sup>25</sup> Once this had been accomplished, it would not be difficult to bring the Dutch to terms.

Through an adventurer named Marcus Meyer, Wullenwever made contact with a relative of Christian II, Count Christopher of Oldenburg, who was to lead a campaign for the restitution of Christian II.<sup>26</sup> It was no secret in Lübeck that the general populace of Denmark and especially the insular Danes and the burghers of Copenhagen and Malmö were sympathetically inclined to the old king, and it was hoped that the use of his name would ensure the campaign of success. Lübeck's support of a relative of the deposed king would give the plan a certain air of legality and it is from Count Christopher that the "Count's War" derives its name. It is not, however, the aim of the present study to trace the course of the Count's War in detail,<sup>27</sup> but rather to examine Albrecht's participation in it.

The war began in May, 1534, with a joint attack of Lübeck and Christopher of Oldenburg on Holstein. Late that month, the city scribe of Riga, Johann Lohmüller, wrote his friend, Georg Klingenbeck, now commander of the recently strengthened fortress of Memel, that a ship from Lübeck had arrived with bad news.<sup>28</sup> According to his information, Duke Albrecht of Mecklenburg was leading three thousand men to free "old" King Christian, remove Gustav Vasa from the

23. *Schultz Danmarks Historie*, 6 Vols. (Copenhagen, 1941-1943), II, p. 585.

24. *HR*, Ser. 4, I, no. 233. The treaty provided for an armistice of four years during which time the Baltic was to be open to unrestricted Dutch commerce.

25. The most useful work on Wullenwever is still Georg Waitz, *Lübeck unter Jürgen Wullenwever*, 3 Vols. (Berlin, 1855-1856).

26. Georg Waitz: *Lübeck unter Jürgen Wullenwever*, II, pp. 18-40, 246-248.

27. See Caspar Paludan-Müller: *Grevens Feide*, 2 Vols. (Odense, 1853-1854).

28. Johann Lohmüller to Georg Klingenbeck, May 31, 1534, *HBA*. Klingenbeck was



throne of Sweden and replace him with Sten Sture the Younger whom Lübeck "practices" had lured from the Duke of Lauenburg with "special reverence." Lohmüller further reported the arrival from Finland of the Count of Hoya with three ships and offered the guess that the brother-in-law of Gustav Vasa might have plans to become king of Sweden. Although much of his information was unreliable, Lohmüller's summary of the situation in Holstein was sound: "The Lübeckers are flying too high, and it seems to me as if they, like Daedalus, will burn their feathers." Lohmüller's information was, of course, transmitted by Klingenbeck to Königsberg where a correspondence was already in progress on one of the questions mentioned in the letter, the status of the Count of Hoya.

Johann von Hoya, who had held parts of Finland as well as Åland as his fief, early determined to fulfill his part of the Swedish treaty with Lübeck of 1529, that is to turn himself over to Lübeck if Sweden did not live up to its promises concerning the debt. His position infuriated Gustav Vasa, always a temperamental man, who made every effort to seize him before he got out of Finland, and, failing in that, tried to make certain that Hoya would not reach Lübeck. Johann von Hoya had written Albrecht in April explaining his position and asking for aid to permit him to fulfill his obligations.<sup>29</sup> He wrote again from Riga during the first week in July and tried to secure Albrecht's permission to cross Prussian territory in safety.<sup>30</sup> By this time, Albrecht had twice heard from Gustav Vasa on the same matter.<sup>31</sup> In these letters, the Swedish King requested Albrecht to use every means to stop Hoya from reaching Lübeck; the runaway count was an evil man and a traitor. Despite this correspondence and the efforts of Sigismund to stop Hoya at the Lithuanian border, he managed to smuggle himself through Albrecht's domains and reached Stettin about the middle of July. From there he had no trouble coming to Lübeck and was able to play some part in the battle against Gustav Vasa, Christian of Holstein, and Albrecht of Prussia.

The early pessimistic reports to Albrecht about the successes won by Marcus Meyer and Count Christopher were replaced in July by the news that the Holsteiners had retaken the forts at Trittau and Eutin, had advanced on Travemünde and burned the place, and that the fear in Lübeck was that the Holsteiners would cut the town off from the Baltic.<sup>32</sup> Even though Lübeck was in this manner menaced by land, it still controlled the sea and was effectively

---

quite familiar with Danish conditions having twice represented Albrecht in Denmark in 1518 and 1519.

29. Johann von Hoya to Albrecht, April 8, 1534, *HBA*.

30. Johann von Hoya to Albrecht, July 3 and July 5, 1534, *HBA*.

31. Gustav Vasa to Albrecht, May 25 and June 18, 1534, *HBA*.

32. Johann von Verden to Albrecht, July 4, 1534, *HBA*.

blockading the coasts of Holstein. In his letter of June 18, 1534, to Albrecht Gustav Vasa had described the difficult position his ally, Christian, found himself in and had requested the Prussian duke to send one or two warships together with troops to the aid of Christian.<sup>33</sup> Albrecht proceeded to work out a memoria on how Holstein might be relieved by sea.<sup>34</sup> A fleet of thirty-seven ships would be assembled from Holstein, Sweden, the Low Countries, Danzig, and Prussia which together would defeat the Lübeck fleet and restore order to Denmark. Nothing came of this great plan, but in it can be seen the idea that eventuated in the Danish-Swedish-Prussian fleet of 1535. Albrecht did, however, send both troops and ships, to the aid of his brother-in-law. Unfortunately for the Prussians one of the two ships sent was captured near Lübeck with a cargo of goods and money for the Holsteiners. The same correspondent lamented the fact that a high percentage of the Prussian troops was captured in the siege of Lübeck and taken into the city.<sup>35</sup> The remaining Prussian soldiers were, apparently, of some value to Christian of Holstein, at least to judge from the latter's letter to Albrecht in October requesting that the Prussian duke maintain his forces in Denmark for another three months and at his own expense.<sup>36</sup> Two weeks later, Wolf Utenhof wrote Albrecht that it was absolutely necessary that the Prussian troops be maintained in Denmark for at least six months and preferably for an entire year.<sup>37</sup>

While the Holsteiners and Prussians besieged Lübeck, the forces of the count had been transported to Sjælland. By this time, peasants and burghers had risen in revolt against their masters and taken up the standard of Christian II. Christopher's goal in June had been to take Copenhagen before the Diet could convene to elect a new king. By July 16, the capital was in the hands of Christopher, and the nobility on Sjælland and in Skåne hastened to submit to the duke of Oldenburg acting in the name of Christian II. On August 10, Christian II was hailed as king in Skåne, and the plans of Lübeck for the future became more definite.<sup>38</sup> Christopher was to free the imprisoned king and transport him to Lübeck where treaties with him would be signed. The Lübeckers would get Helsingör and half of the Sound tolls in perpetuity, as well as Hälsingborg which would later be exchanged for Gotland. Finally, Lübeck would maintain

33. Gustav Vasa to Albrecht, June 18, 1534, *HBA*.

34. Georg Waitz: *Lübeck unter Jürgen Wullenwever*, II, pp. 266–268.

35. Dietrich von Buttler to Albrecht, August 31, 1534, *HBA*.

36. Christian III to Albrecht, October 3, 1534, *HBA*.

37. Wolf Utenhof to Albrecht, October 19, 1534, *HBA*.

38. *Danmarks Riges Historie*, III, p. 349 ff. Caspar Paludan-Müller: *Grevens Feide* I, p. 194 ff.

control of Bornholm and would enjoy veto power in all questions concerning the election of a Danish king.

The military situation in Denmark in the fall of 1534 was very involved. All the major islands (and most of the smaller ones), Copenhagen, and the lands "east of the Sound" (Skåne, Halland, Blekinge), as well as northern Jutland were in the hands of Lübeck's allies and had technically sworn allegiance to Christian II. When Christian of Holstein was proclaimed king at Horsens as Christian III (all Jutland except its northern tip was in his control) on August 18, his main strength lay in the duchies rather than in the ancient Danish lands. Factors working in his favor were the growing success of the siege of Lübeck, the aid from Sweden and Prussia, and even some help from Germany. A communication to Georg Klingenbeck in September reported that Christopher had but two thousand men whereas Christian III had fourteen thousand. Furthermore, said this informant, the duke of Oldenburg was having great difficulties in raising new mercenaries and concluded that he had "with peasants and burghers built on loose sand."<sup>39</sup>

The besieged town of Lübeck fought virtually alone. A little aid trickled in from Rostock, Wismar, and Stralsund, but the other Hansa towns either were neutral or openly opposed the policy conducted by Wullenwever. Finally, in November, Lübeck sued for a truce with Holstein. On November 18, 1534, Christian III, in his camp outside Lübeck, wrote Albrecht that he had entered into negotiations for a separate peace between the duchies and Lübeck (not between Denmark and Lübeck) and would leave the next day for Jutland to continue the war.<sup>40</sup> By this truce, the immediate danger to Lübeck was eliminated and Wullenwever could hope to continue the struggle a little farther from home territory.

Utenhof's letter to Albrecht after the peace with Lübeck gives a series of insights into the Danish situation at that time. He freely admitted that Denmark was in terrible shape and confessed even that he had serious misgivings about the ability of Christian III to meet the situation and master it. He described Christian III as a good and mild prince with entirely too much optimism, and Utenhof expressed the fear that Christian III might be too "pious" to secure his kingdom in a proper manner so as not to be a "beggar king" like his father. Utenhof then made the extraordinary suggestion that Albrecht come to Denmark to act as counsellor to the king. If peace were established, duchess Dorothea could accompany him. In any event, Utenhof wrote, what was needed was a

---

39. Henrik Rosenkrands ("HR") to Georg Klingenbeck, September 7, 1534, *HBA*. On Rosenkrands (Rosencrantz) see Paludan-Müller: *Grevens Feide*, I, pp. 321-323.

40. Christian III to Albrecht, November 18, 1534, *HBA*.



secure and firm guidance if Christian III were ever to become a real king. The chancellor estimated that Albrecht would have to stay one or two years to make a king of Christian III. He closed with statements about not being able to trust the pen and the necessity of receiving an oral answer and requested that Albrecht burn the letter.<sup>41</sup>

Utenhof had good reason to fear the interception of his letters as is evidenced by the communication sent by Stralsund to Rostock in February which revealed the contents of a letter from Christian III to Albrecht.<sup>42</sup>

While Albrecht had shown willingness to aid Christian III, his policies in this respect were not popular with his estates. In October they complained bitterly about the relations with Scandinavia and expressed fears that these might disturb Prussian relations with other countries.<sup>43</sup> They especially opposed any alliance with Sweden and the idea of sending vessels to the aid of Gustav Vasa. The Swede was not the friend of the German. The duke of Prussia replied that Sigismund, after all, had supported him in 1532 when he offered aid to Denmark and reminded the estates that by the treaty of 1532 Denmark promised Prussia double aid. Furthermore, the Lübeckers were guilty of having seized one of his (Albrecht's) ships and were warring upon Christian III. The anti-Swedish sentiment was dismissed with the statement that times were so pressing that all possible measures had to be taken on land and sea.

Wullenwever and Marcus Meyer were not entirely satisfied with Count Christopher. They began a series of involved diplomatic negotiations which offered the crowns of Sweden and Denmark hither and yon to Johann Friedrich, Elector of Saxony, to Duke Albrecht of Mecklenburg, married to a niece of Christian II, and even to Henry VIII of England.<sup>44</sup> After the king of England definitely refused the offer, negotiations were begun with Albrecht of Mecklenburg.<sup>45</sup> He was to become king of Sweden and promise to maintain the evangelical faith in that country (despite the fact that he was an ardent Roman Catholic), preserve all Lübeck's privileges, and turn over Kalmar and Öland to Lübeck. Johann von Hoya was to get a large part of Finland, Berend von Meier would be given Åland and parts of Finland, and so on. The chances of getting the Swedish crown seemed small, and Albrecht of Mecklenburg let it be known that he would prefer to be king of Denmark. He was then promised by Lübeck

---

41. Wolf Utenhof to Albrecht, November 19, 1534, *HBA*.

42. Georg Waitz: *Lübeck unter Jürgen Wullenwever*, II, p. 388.

43. Kurt Forstreuter: "Die preußische Kriegsflotte im XVI. Jahrhundert," *Alt-preussische Forschungen*, XVII (1940), p. 94.

44. *Aktstykker til Nordens Historie i Grevefeidens Tid*, I, pp. 265-273.

45. *Ibid.*, pp. 207-209.

that he would become regent and then king of Denmark while his brother would be made king of Sweden.<sup>46</sup> Partially as a result of Lübeck's negotiations with Albrecht of Mecklenburg and partially because he did not like to share his command with the duke of Mecklenburg, Christopher also began to look about for new prospects for himself. Toward the end of 1534, he negotiated with the Burgundian court and even offered to help the emperor against Lübeck.<sup>47</sup> It is evident that Christopher had ideas of obtaining the Danish throne for himself, and it is not surprising that he did not react favorably to the proposals made by Lübeck to Albrecht of Mecklenburg. A certain excess of cleverness on the part of Lübeck had helped create a feeling of strong disunity within the anti-Christian III forces. Early in 1535, the count's forces were dealt an important defeat at Hälsingborg and Wullenwever's close associate, Marcus Meyer, was taken captive.<sup>48</sup> Wullenwever found it necessary to journey to Copenhagen to improve the morale of Lübeck's allies and to attempt to bring some order into what had become a chaos of conflicting authorities. His presence did not improve the situation much, and a representative of the duke of Mecklenburg reported that "The count is against Jörgen Kock (Mönter), Jörgen Kock against the count, Wullenwever against them both. Even the two counts are not agreed ... There is no order here, councils take place. In short, nothing is as it should be."<sup>49</sup>

To the end of 1534, no common action on the part of Christian III, Gustav Vasa, and Albrecht of Prussia had taken place. Both, Gustav Vasa and Albrecht, gave aid in the form of men, ships, and money, and the not too active correspondence between Gustav Vasa and Albrecht of Prussia was concerned mainly with aiding the Danes. For example, Gustav Vasa asked Albrecht to purchase two ships for him on August 10 and eleven days later wrote to inform the Prussian duke that he had sent three ships to Christian.<sup>50</sup> At the end of September, he reported that he had at that time sent twelve ships to the aid of Christian and was now sending three to Prussia where they would fetch the mercenaries to be raised there by Franz Trebbau.<sup>51</sup> On October 17, he wrote Albrecht again and requested military and naval support;<sup>52</sup> at the same time, he instructed Trebbau, the secretary of Christian III, to proceed with the raising

46. *Ibid.*, pp. 281–294.

47. Rudolf Häpke: *Die Regierung Karls V. und der europäische Norden* (Lübeck, 1914), pp. 189–190.

48. *Aktstykker til Nordens Historie i Grevefeidens Tid*, I, pp. 329–331.

49. *Ibid.*, p. 337.

50. Gustav Vasa to Albrecht, August 10 and August 21, 1534, *HBA*.

51. Gustav Vasa to Albrecht, September 30, 1534, *HBA*.

52. Gustav Vasa to Albrecht, October 17, 1534, *HBA*.

of troops in Prussia and Pomerania in co-operation with Sven Pelle Persson and three Swedish Stockholmers.<sup>53</sup>

Aside from these military matters, Gustav Vasa also communicated with Albrecht on the question of finding a good German secretary. The language most used in Baltic diplomatic correspondence at this time was High German, and it was apparently difficult to find in Stockholm someone who could write the chancery style of Vienna instead of a variety of Low German. After the flight of Wulf Gyler in July 1534, Gustav Vasa lacked a German secretary until his correspondence with Albrecht resulted, in the spring of 1535, in the arrival of a Prussian in Stockholm.<sup>54</sup> Johann Reineck carried letters of recommendation from Albrecht and was accepted as secretary but remained in that position only until September 1535 when he returned to Prussia.<sup>55</sup> On his way home, Reineck acted as an envoy of Gustav Vasa in the negotiations then going on between Sweden and Danzig.

After the victory at Hälsingborg, the military situation improved for Christian III and his allies. Early in February, Utenhof wrote Albrecht that Christian III was lord of all Jutland and Skåne with the exception of Malmö, still in the hands of Jörgen Kock.<sup>56</sup> The chancellor refrained from any optimism, however, and while praising the good work of Albrecht's military commander, Johann Pein, he asked for still more ships and money. Characteristically, he ended this letter with the observation that if Christian III were defeated, Albrecht would be the next to be attacked. It had become increasingly apparent that the war could not be won on land alone, for as long as the Lübeckers controlled the sea, they could readily supply their allies in Malmö and Copenhagen almost indefinitely. What would Denmark be without the Sound? Not out of worries about Danish control of the Sound but rather from the knowledge that their countries' interests coincided with those of Christian III, Sweden and Prussia began building their first real fleets in preparation for a battle with the Lübeckers in their own element.

Due to the shortage of able seamen in Sweden, Gustav Vasa sent Erik Fleming with a small squadron to recruit sailors in North German ports.<sup>57</sup> The expedition led to all manner of difficulties since one of Fleming's ships chose to seize several

---

53. GVR, IX, pp. 296–298. *Aktstykker til Nordens Historie i Grevefeidens Tid*, I, pp. 209–210.

54. GVR, IX, pp. 222–231, 293; X, pp. 161–162.

55. GVR, X, pp. 338–340. *Danziger Inventar 1531–1591*, Edited by Paul Simon (Munich and Leipzig, 1913), p. 48 (no. 660).

56. Wolf Utenhof to Albrecht, February 9, 1535, HBA.

57. GVR, IX, pp. 301–303.



commercial vessels in the Bay of Danzig in standard sixteenth-century privateer style.<sup>58</sup> The offending ship was seized, and Danzig took possession of all Swedish property in the town, thus beginning a long and acrimonious dispute with Sweden. The dispute did not lead to an open break partially because Albrecht worked by diplomacy to avoid such a break and partially because neither side really wished to make the dispute more serious. Gustav Vasa could not afford open warfare with a town described by a contemporary as "at this moment the most powerful and wealthy of all the Eastern Sea."<sup>59</sup> Nor could Danzig afford to lose its active commerce with Sweden; in 1534 and 1535, forty-six ships from Danzig entered the port of Stockholm, more than from any other town with the exception of Reval.<sup>60</sup> It was not until 1537, however, that Sweden and Danzig finally came to agreement on a settlement of the 1535 affair.

In the spring of 1535, the allies were ready to seek action against Lübeck. By this time, the Prussians had outfitted six warships of fair size and capable of carrying a considerable number of troops as well as one smaller vessel.<sup>61</sup> As admiral over this first Prussian fleet, Albrecht appointed Johann Pein, who had returned from military service in Denmark. The Swedes, for their part, had sought an admiral in Denmark and found one in Peder Skram.<sup>62</sup> Not wishing to trust a Dane with complete control over his new fleet, Gustav Vasa appointed a Swede, too, as admiral, Måns Svensson Some. In April, ships from Holstein began sailing towards Gotland; on May 10, the Swedish fleet of fourteen vessels set sail for the same destination; and on May 23, the Prussian ships left the duchy.<sup>63</sup> There was no lack of information about these movements in Lübeck. On April 20, the Lübeck council warned its allies in Copenhagen of the intended union of the Holstein, Swedish, and Prussian fleets.<sup>64</sup> Despite these warnings, nothing was done to prevent a union of the three fleets which took place off Gotland on May 25.<sup>65</sup> The combined fleet, under the command of Peder Skram, succeeded in seizing a certain number of commercial vessels before heading

---

58. GVR, IX, pp. 385–386; X, pp. 57–75.

59. Max. Transilvan to Charles V, April 24, 1534, *Niederländische Akten und Urkunden zur Geschichte der Hanse*, Edited by Rudolf Häpke, 2 Vols. (Munich and Leipzig, 1913, 1923), I, no. 178.

60. Kjell Kumlien: *Sverige och Hanseaterna* (Lund, 1953), p. 434.

61. "Passbrief auf die Orlej schiff," n. d., HBA.

62. GVR, X, p. 99.

63. *Aktstykker til Nordens Historie i Grevefeidens Tid*, I, pp. 392–393.

64. *Ibid.*, pp. 390–392.

65. L. Daae: "Nogle upaaagtede Bidrag til Danmarks Historie under Grevefeiden," N) *Historisk Tidsskrift*, 1875, p. 450. The account printed on pp. 447–461 is that of an actual participant, Marx von Schleytz, who fought with the Prussian fleet.

toward the main body of the Lübeck fleet. At Svendborg Sound off the island of Fyn on June 16, 1535, the numerically superior allied fleet met ten ships of the Lübeckers and forced them aground. The Hansa town's crews set their vessels on fire but nine of them were saved and manned by the allies. The power of the Lübeck fleet was crippled, and a new day had dawned in the Baltic when mastery of the sea would be shared by Danes and Swedes. The interesting thing to note is that the Prussians made a real and not unimportant contribution to this victory, which meant the beginning of the end for the romantic foreign policy of Wullenwever.

Utenhof discussed these events in a letter to Albrecht shortly before Midsummer. He expressed his satisfaction that the war had reached the point where the "bauerstolze" Lübeckers could be spoken to and reasoned with. He reported, with evident satisfaction, that he had heard news of a disagreement between the Lübeckers and the burghers of Copenhagen and Malmö who still persisted in wanting Christian II to return. On this, Utenhof remarked that "the door is too thick for him to hear," an example of the irony which the chancellor often employed. Utenhof was of the belief that no remedy was as effective as a mailed fist and that as soon as troops were landed on Sjælland, it would be all over for the enemies of Christian III. He concluded with the request for two large Prussian ships to be used in the naval attack on Copenhagen.<sup>66</sup>

With a naval defeat having followed upon a succession of defeats on land, it was not unlikely that Lübeck would sue for peace. On July 7, 1535, Albrecht wrote Christian III that he had heard "rumors from a very reliable source" that Denmark was planning to conclude a separate peace with Lübeck.<sup>67</sup> He advised his brother-in-law to stick to his treaty commitments and to be careful not to anger the Swedes. That same month, he answered the request of Utenhof for more naval aid by sending a well armed ship, the *Hercules*, which became Pein's flag-ship, and joined the siege of Copenhagen with the other allied units on July 24.<sup>68</sup>

As early as May 1535, Lüneburg and Hamburg had attempted to bring the war to an end by mediation. These efforts were taken up with increased vigor after Lübeck's defeats by Hamburg and Bremen and resulted in the calling of a Hansa Diet in Lüneburg in July.<sup>69</sup> The aim was to bring about a peace between

---

66. Wolf Utenhof to Albrecht, June 22, 1535, *HBA*.

67. Albrecht to Christian III, July 7, 1535, *HBA*.

68. Kurt Forstreuter: "Die preußische Kriegsflotte im XVI. Jahrhundert," *Alt-preussische Forschungen*, XVII (1940), p. 96.

69. Georg Waitz: *Lübeck unter Jürgen Wullenwever*, III, pp. 363-457. For the preliminaries, see *HR*, Ser. 4, I, nos. 418, 437, 438.

Lübeck and Denmark by means of Lübeck's recognition of Christian III. Wullenwever, however, managed to get the negotiations transferred to Lübeck where they continued without visible results. A growing peace party in Lübeck became increasingly opposed to Wullenwever because of his stubborn insistence on continuing the war and aiding the beleaguered defenders of Copenhagen. The result was a defeat for the democratic party and Wullenwever at the end of August when the conservative burgomaster Claus Brömse returned from exile and took up his old position in the town council. Wullenwever left the council in September and from this point ceased to be a factor in Lübeck's internal politics. After futile attempts to enlist foreign aid against Christian III and for the defenders of Copenhagen, Wullenwever was captured by the archbishop of Bremen in the fall of 1535 and incarcerated in Rotenburg Castle. After torture and a trial, during which he confessed to a long list of crimes including thievery, treason, and communism, Jürgen Wullenwever was executed September 24, 1537.<sup>70</sup>

The new government of Lübeck was incapable of completely reversing Wullenwever's policies and made a last effort to bring the war to an end by a naval victory. In combination with Rostock, Wismar, and Stralsund, a new fleet of about twenty-two ships was outfitted by Lübeck.<sup>71</sup> In late October, the Lübeckers succeeded in bringing foodstuffs to Copenhagen by way of Amager and were confident enough to seek a battle with the Prussian and Danish-Holstein fleets in the same region on November 14. Peder Skram, who was wounded, had to turn over the command of the allied fleets to Johann Pein. Pein ran his flagship aground but managed to free it and forced the Wendic ships to scatter.<sup>72</sup> The fleet gathered by the Lübeckers broke up, and the town's only hope was to negotiate a peace with Christian III.

At this juncture, Albrecht was not always too well informed of what was happening in the war. On Christmas Eve in 1535 he complained that the letters of his commanders Johann von Werden and Johann Pein had taken eight days to arrive with the bad news that the Lübeckers had relieved Copenhagen with eighteen ships, of which three were of a considerable size.<sup>73</sup> He also expressed his displeasure at the duration of the war, which did not seem to be heading for a quick conclusion.

In one way, he was quite wrong. Scarcely a month later, representatives of Lübeck and Christian III met at a congress in Hamburg and concluded, on

70. Georg Waitz: *Lübeck unter Jürgen Wullenwever*, III, pp. 469-475, 523-529.

71. L. Daae: "Nogle upaaagtede Bidrag til Danmarks Historie under Grevefeiden," (N) *Historisk Tidsskrift*, 1875, p. 458.

72. *Ibid.*, pp. 458-460.

73. Albrecht to Johann von Werden, December 24, 1535, *HBA*.

February 14, 1536, a bilateral treaty of peace.<sup>74</sup> By the terms of this treaty Lübeck recognized Christian III as king of Denmark and Norway and Christian III promised to permit Lübeck to keep Bornholm for another fifty years and to continue to enjoy its earlier privileges in Denmark and Norway. No reparations were to be forthcoming from either side, and both parties reserved the right to include their allies at a later date. In this manner, Lübeck abandoned its allies in Copenhagen and Skåne and Blekinge just as Christian III violated his agreements with Sweden and Prussia. One part of this treaty was written almost as if to infuriate Gustav Vasa, for it provided that Christian III was to act as mediator in the event that Lübeck, the heirs of count Johann von Hoya, or Berend von Melen presented claims against the king of Sweden. Christian III hesitated for several months before informing Gustav of the terms of the treaty, perhaps in the hope that Copenhagen would surrender in the meantime.<sup>75</sup>

Actually, however, this was not the case. Albrecht of Mecklenburg and Count Christopher continued the battle, supported by the burghers of Copenhagen and Malmö. The Counts hoped for the support of Charles V, who had been favorable to the idea of placing the count of the Palatinate, a son-in-law of Christian II, on the Danish throne; but when the emperor became involved in a new war with France, this hope too was crushed. Meanwhile, Prussian enthusiasm for the undertaking in Denmark was steadily diminishing. Shortly before the treaty between Lübeck and Christian III, Johann Pein wrote that he had had his fill of war service in Denmark and could not remain much longer.<sup>76</sup> He even specifically suggested another, Reinhold Sachs, as commander of the Prussian expeditionary force. A month and a half later, he wrote that he had decided to heed the request of Christian III and stay on in light of the fact that the war would soon be over.<sup>77</sup> As Pein reported to his master shortly afterwards, Malmö surrendered on April 6.<sup>78</sup> The next goal was Varberg, in Halland, which surrendered on May 27.

In his April letter, Pein noted the dissatisfaction of the Swedes with Danish diplomacy. On May 5, he reported that he had spoken with Erik Fleming, a leader of the Swedish expeditionary force, who had been very critical about the treaty of Hamburg.<sup>79</sup> Gustav Vasa had heard of this in April by means of a

---

74. *Danmarks-Norges Traktater*, I, pp. 213–224.

75. Rudolf Häpke: *Die Regierung Karls V. und der europäische Norden* (Lübeck, 1914), p. 180.

76. Johann Pein to Albrecht, February 6, 1536, *HBA*.

77. *Ibid.*, March 28, 1536, *HBA*.

78. *Ibid.*, April 23, 1536, *HBA*.

79. *Ibid.*, May 5, 1536, *HBA*.



letter from his father-in-law, Duke Magnus of Sachsen-Lauenburg, who was also the father-in-law of Christian III.<sup>80</sup> The provisions of the treaty which concerned Berend von Melen and the heirs of the count of Hoya particularly angered him, for it seemed as if the Danish king was openly protecting Swedish traitors.

Albrecht could not have been surprised by any outbreak of temper on the part of Gustav Vasa. He had himself been guilty of spreading a rumor that Gustav Vasa's queen had died in September, 1535, at the hands of her husband, who had supposedly become blindly angry.<sup>81</sup> In later years, personal enemies of Gustav Vasa, such as Wulf Gyler, sought out the court in Königsberg and found ready listeners for tales of the brutality of the king of Sweden.

On July 30, Johann Pein wrote Albrecht that Copenhagen had surrendered the day before.<sup>82</sup> There had been talk of a surrender ever since May, and rumors became reality when Count Christopher of Oldenburg and Duke Albrecht of Mecklenburg unconditionally signed a surrender document during the forenoon of July 29. Once again the Prussian admiral requested that he be replaced by Reinhold Sachs. It is evident that Christian III continued to find the Prussian aid of considerable importance. In any event, he was unwilling to permit Pein to depart. The commander of Memel reported on August 12 that he was having great difficulties with the crews of the ships who did not wish to be paid in Danish money.<sup>83</sup> As late as October 19, he was still in Copenhagen but sometime after that he returned to Prussia and wrote a brief memorial on his participation in the war.<sup>84</sup> Actually, some of the Prussian ships remained in Denmark until the spring of 1537 as is evidenced by the instructions for Klaus von Gadendorf to convince the Danish king to release the ships which the Prussian duke himself needed.<sup>85</sup>

Albrecht's representatives did not take an active part in the negotiations in Copenhagen in November, 1536, which resulted in an armistice between Sweden and Lübeck and which can be said to mark the effective end of the Count's War.<sup>86</sup> Nonetheless, Albrecht of Prussia had played a part of considerable importance in the victory of Christian of Holstein in the Count's War.

---

80. GVR, XI, pp. 85-94.

81. Gottfrid Carlsson: "Några Gustav Vasaproblem," (S) *Historisk Tidsskrift*, 1952, p. 392.

82. Johann Pein to Albrecht, July 30, 1536, *HBA*.

83. *Ibid.*, August 12, 1536, *HBA*.

84. Georg Klingenberg to Albrecht, October 19, 1536, *HBA*. The undated memorial is also in *HBA*.

85. Instructions for Klaus von Gadendorf, March 6, 1537, *HBA*.

86. *Sveriges Traktater*, IV, pp. 168-170.

Der Tod Friedrichs I. von Dänemark (1533) führte zu einem Interregnum, das Lübeck – in der Hoffnung auf Wiederherstellung seines früheren Einflusses – zu einer Intervention benutzte. Albrecht, seit 1525 Herzog von Preußen und Schwager Christians von Holstein, des ältesten Sohnes Friedrichs I., beteiligte sich an der Grafenfehde, teils um sich selbst für den Fall eines Angriffes auf Preußen einen Bundesgenossen zu sichern teils aus persönlichen und dynastischen Erwägungen. Gustav Vasa, besorgt um die Stabilität seines Thrones, verbündete sich 1534 mit Dänemark. Preußen, Schweden und Dänemark standen gemeinsam gegen Lübeck, verfolgten dabei aber jeder besondere Absichten.

Im Sommer 1534 waren preußische Kriegsleute und Schiffe am Kampf gegen Lübeck und dessen Bundesgenossen in der dänischen Inselwelt und den Gebieten östlich des Sunds beteiligt. Die Siege, die Christian – nunmehr als Christian III. König von Dänemark – zu Lande erfocht, waren bedeutend, aber der Krieg konnte nicht beendet werden, solange sich der Sund in den Händen seiner Feinde befand. Im Frühjahr 1535 sandten Preußen und Schweden Flotten, um Christian III. bei der Niederwerfung der Lübecker in ihrem eigenen Element zu unterstützen. Johann Pein, der das preußische Expeditionskorps in Dänemark befehligte, führte die preußische Flotte in der siegreichen Schlacht der Preußen, Dänen und Schweden bei Svendborg (Juni 1535). Die Preußen beteiligten sich auch an den Aktionen gegen Kopenhagen im Sommer und zu Ende des Jahres 1535. Sie unterstützten Christian III. auch im Frühjahr und Sommer 1536 bei seinen Unternehmungen gegen Lübecks frühere Bundesgenossen. Obwohl die Vertreter Herzog Albrechts an den Friedensverhandlungen nicht teilnahmen, blieben einige preußische Truppenkontingente bis Frühjahr 1537 in Dänemark. Der Kriegsausgang ist unmittelbar durch Preußens Teilnahme an diesem Kampf bestimmt worden.

## Contarini's Theological Role at Ratisbon in 1541

*by Heinz Mackensen*

During the fifth decade of the sixteenth century a number of attempts were undertaken to restore religious concord by way of theological conferences. The most significant of these was the colloquy of Ratisbon of 1541. Despite strong support from both sides this attempt, like every other, failed to achieve its purpose. The reason for this failure can be found not in the defects of some personality or plan but in the very nature of the disagreements between the two parties. No one was able to reconcile irreconcilable differences. This was, however, not apparent to everyone in 1541. There were those in both camps who believed a concord could yet be attained. Charles V hoped for this for political reasons and had, therefore, engineered the theological colloquy which was to accompany

the sessions of the imperial diet. On the Protestant side the emperor received support from the Hessian landgrave for reasons arising from the latter's bigamous marriage. Charles had also sought to obtain optimum conditions for such a concord at Ratisbon by persuading Pope Paul III to send as his legate that cardinal known to be most favorable to, and best suited for, the accomplishment of such a task. This was the Venetian Gasparo Contarini. At the colloquy the debate between Eck, Pflug, and Gropper on the Catholic side, and Melancthon, Butzer, and Pistorius on the Protestant side, centered about the Regensburg Book which had been presented to the collocutors by the emperor. This book consisted of a series of articles treating chief points of doctrine. After several weeks of debate the collocutors had agreed upon the first four articles (on man's creation, on free will, on the cause of sin, and on original sin). Contarini had played a very important part in bringing about this success, especially by prodding and leading Eck along the road of agreement. The fifth article dealt with the all important subject of justification. At this critical point the colloquy might well have ended in an *impasse*. Instead, what seemed almost a miracle occurred. The collocutors of both sides (Eck included) finally worked out an article on justification which they all accepted. Contarini's part in the formulation of and acceptance by the collocutors of this article was crucial. The doctrine set forth was that of a double justification, sometimes called *Semilutheranismus*. It had been germinating in Contarini's mind for thirty years. And yet this very article proved to be the stumbling block which brought the work of the colloquy to nought. It was rejected by both, Paul III in Rome and by Luther in Wittenberg. This fifth article, together with Contarini's treatise on justification which he had written in defense of the doctrine set forth in the article, offered his enemies invaluable ammunition to attack him and led to great difficulties for him upon his return to Italy.<sup>1</sup> He died little more than a year after his return at the early age of fifty-nine.

What was actually involved in the fifth article? How correct were Contarini's opponents in their charges that his doctrine on justification was the same as Luther's and therefore heretical? Whatever the answers to these questions may be, one thing seems certain: Contarini had since an early age felt a strong desire that, if possible, the religious discord of his times should end and the former unity of the church be restored. He used words to this effect in his first audience

---

1. Friedrich Hünemann ed., *Gasparo Contarini. Gegenreformatorische Schriften, 1530-1542* (Münster i. W., Aschendorff, 1923), Heft 7. "Daß die 'Epistola de iustificatione' dem Generalinquisitor, dessen Zensur die Venediger Ausgaben von 1578 und 1589 unterworfen worden sind, manchen Anlaß zu Änderungen bieten mußte, ist nach dem Gesagten klar." *Ibid.*, p. xx.

with Charles V in Regensburg.<sup>2</sup> In explaining to the emperor why the pope had chosen him as his legate, Contarini added the words, "For these reasons His Holiness hoped that God, the Author of all good, as he had given me this desire, would also give me the ability to realize it."<sup>3</sup> Contarini thus felt a mission. To understand him it is necessary to see how this sense of mission had grown. Beneath his calm and logical earlier career as a Venetian diplomat and statesman there had continued to run a strong religious and mystical undercurrent which had begun in his youth. While, however, Contarini's closest friends from his student days at the university of Padua withdrew from the world into monastic retreats, he continued in the world.<sup>4</sup> Thus his public career shows him as a man of the Renaissance while his inner religious life was inspired by the religious movements and life of late medieval Italy.<sup>5</sup> He was nine years of age when Lorenzo the Magnificent died and fifteen when Savonarola was burned. In 1516 the layman Contarini composed a work inspired by patristic sources setting forth the picture of an ideal bishop.<sup>6</sup> However, despite this deep and intense religious undercurrent, Contarini had, as Venetian ambassador to Charles V, consciously avoided witnessing Luther's appearance before the emperor and diet at Worms in 1521. At that time he had written to a friend:

As regards Brother Martin Luther I have neither spoken with him nor seen him, although he has been in this town since yesterday morning. It is necessary for me to act in this manner because of several considerations, for he has the sharpest foes and the greatest friends and his affair is accompanied by such great strife as you would not easily believe.<sup>7</sup>

---

2. Contarini to Farnese, March 13, 1541: Victor Schulze *ed.*, "Dreizehn Depeschen Contarini's," *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Nr. 6 (1879), 150-155.

3. *Ibid.*, p. 153, "... già molti anni havea conosciuto in me un summo desiderio, che si togliessero queste discordie et la chiesa si reducesse alla pristina sua unità, onde sua Bde ha sperato, che Dio, autore d'ogni bene, sicome mi ha dato questo desiderio, mi daria etiam le forze di exequirlo."

4. Hubert Jedin: *Geschichte des Konzils von Trient* (Freiburg, Herder, 1949), I, 305.

5. Giuseppe de Leva: "La Concordia Religiosa di Ratisbona," *Archivio Veneto*, IV (1872), 6, "Se si riguarda agli studi e agli scritti del Contarini in relazione con la storia del pensiero italiano, egli sta fra l'età del rinascimento, in cui visse, e la decorsa età ispirata dal principio religioso. Dall'una, il libero esame; dall'altra, ritiene il sindacato correttivo sullo spirito pagano, che, ridestandolo, ne fece strumento di negazione della persona morale."

6. *De officio episcopi libri duo*.

7. Contarini to Nicolo Tiepolo, April 25, 1521; Regia Deputazione di Storia Patria *ed.*, *I Diarii di Marino Sanuto* (Venezia, Visentini, 1879-1903), XXX, 215-216. Joachimsen is in error when he states that Contarini saw Luther at Worms in 1521. Cf. Paul Joachimsen: *Die Reformation als Epoche der Deutschen Geschichte* (München,



Although the Venetian diplomat was thus so studiously careful at Worms not to see or speak with Luther, we find him, fewer than four years after this event, while still in Spain in Charles V's entourage, learning at first hand of the spread of Luther's doctrines into that peninsula.<sup>8</sup> During the years from 1530 to 1535, that is, during the years of his retirement in Venice before becoming a cardinal, he composed a "Confutation of the Articles or Questions of the Lutherans."<sup>9</sup> This treatise reveals both a thorough knowledge and a strong grasp of his subject as well as a mildness of criticism which has struck many a student of this composition ever since.<sup>10</sup> Other works followed.<sup>11</sup> However, the most significant of his various theological works and treatises are those connected with the doctrine of justification which he formulated during and after the colloquy of Ratisbon. Was what he taught actually Luther's doctrine? Or did he make his own the theology of compromise and conciliation coming from Cologne, of a Pigghe and a Gropper? Or was he influenced by theological currents which blossomed in Italy independently of the growth of doctrines arising from the same basic religio-psychological tendency but of a different final formulation and effect in northern Europe?<sup>12</sup> The answers to these questions will lead us into the heart of the matter.

---

Oldenburg, 1951), p. 231. Cf. also Contarini's Latin report to the Venetian senate at the same time, Sanuto, *Diarii*, XXX, 210-214. He did not seem very favorably impressed at the time by Luther, judging by this last report.

8. Sanuto, *Diarii*, XXXVIII, 243-244.

9. Hünemann ed., "Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheranorum," *op. cit.*, 1-22.

10. *Ibid.*, p. xii, "Bezeichnend jedoch für seine ganze Behandlung des Gegenstandes ist die Milde der Kritik ... Der spätere Kompromißtheologe kündigt sich an." There is a German translation of this treatise in Hubert Jedin: *Kardinal Contarini als Kontroverstheologe* (Münster i. W., Aschendorff, 1949), 19-48.

11. "Libri duo de immortalitate animae; De officio episcopi libri duo; De magistratibus et republica Venetorum libri v; Compendii primae philosophiae libri viii; De potestate Pontificis; De elementis libri v; Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheri; De libero arbitrio; Conciliorum magis illustrium summa; De Sacramentis christianae legis et catholicae ecclesiae libri iv; De justificatione; Catechismus; De Praedestinatione; Scholia in epistolas divi Pauli," cited in "Contarini, Gasparo," *Catholic Encyclopedia* (New York, 1908), IV, 324.

12. My third question is thus phrased rather differently from the classic three questions along these lines first presented by de Leva in 1872 and which have been the standards of battle for contending theologians and historians both before and since 1872. De Leva: "La Concordia Religiosa di Ratisbona," *loc. cit.*, IV, 5:

Ma quali dottrine prevalsero nei concordati articoli; massime in quello di giustificazione? Fece forse sua il Contarini, proprio là in Ratisbona, la teologia conciliativa sorta in Colonia ...? O si piegò alle massime fondamentali di Lutero? O non vinse piuttosto

Was the doctrine of justification as finally expounded by Contarini essentially the doctrine of Luther?<sup>13</sup> To judge by outward practical effects as regards methods and emphases in preaching, for example, it would seem as if Contarini's doctrine were virtually the same as Luther's. Who can read Contarini's little treatise on "The Manner of Preaching," addressed to his own diocese of Belluno in 1540, and not be struck by the great similarity with Luther's own emphases in this connection?<sup>14</sup> The preacher is not to make a show of Greek or Hebrew or of philosophy or even of his knowledge of the scriptures. All this is vanity. He must preach what the people can understand.<sup>15</sup> The recognition of sin comes from the law, wherefore the preacher must first set forth the law. He states that: "Then the sinner must be warned about human insufficiency, that he cannot obtain forgiveness of sins by himself since he has become God's foe through his sinning, nor can he arise from sin except by the help and work of God which occur in us through the grace of God spread in our hearts by the Holy Ghost who is given us freely because of God's goodness. Nor do we have access to this grace except by faith in Christ's Blood. By faith we obtain this grace along with which come to us all good things: the forgiveness of sins, love, goodness, and all other virtues."<sup>16</sup>

Why, however, did Luther himself reject as a "geflickt Ding" the fifth article

---

la causa delle dottrine indipendenti e da quella e da questa, che, lui duce ancor laico, poi auspice nel sacro collegio,olgevano da qualche tempo i più nobili ingegni nostri all'eccelso fine di rinnovare il cattolicesimo con la libertà e con la scienza.

13. Hünemann sums this up well, *op. cit.*, p. xxi:

Die zweite Auffassung verfällt in das entgegengesetzte Extrem: sie beurteilt Contarinis Rechtfertigungslehre als reformatorisch, mag sie sich auch unter katholischen Ausdrücken verbergen. Ihre Vertreter sind Johann Heinrich von Seelen; "Disquisitio de reformatione Lutheri, ... Cui egregia ac vere Lutherana Casp. Contareni Cardinalis de iustificatione confessio inserta"; *Stromata Lutherana* (Lubecae, 1740), p. 9, 17; Johann Rudolf Kiesling: *Epistola ad Quirinum de Contareno purioris doctrinae de iustificatione* (Jenae, 1749), p. 87; L. von Ranke: *Päpste*, I, 103, 132; Gieseler, Weizsäcker und vor allem Theodor Brieger.

This is not quite fair to Brieger who radically changed his views in his later works. Ritschl was also somewhat of this general opinion but also brought out the compromising nature of Contarini's doctrine. Albrecht Ritschl: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (Bonn, 1883), III, 137: "Die ursprüngliche reformatorische Ansicht dieser Sache kann aber kaum genauer und deutlicher ausgedrückt sein als in jener Lehre *de iustificatione hominis*, welche vom Cardinal Contarini bei dem Regensburger Gespräch entworfen ist."

14. Franz Dittrich ed., "Modus concionandi Rmi. Contareni," *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini, 1483-1542* (Braunsberg, Huye, Emil Bender, 1881), p. 305-309.

15. *Ibid.*, p. 306.

16. *Ibid.*, p. 307.

on justification of the Regensburg Book which Contarini had made his own?<sup>17</sup> Contarini did indeed elevate the role of faith to a primary and paramount position in the process of justification:

"Through Christ we are completely free of all obligation to eternal punishment because of guilt. Nor do we need in this matter our works or any helper. To Christ alone do we owe this obligation, from Him alone must we accept this help. Moreover I have not said in my writings that we must imitate Christ in the erroneous sense that Christ's reconciliation with God, that Christ's atonement made for our sins needs to be helped by our own atonement ... Since therefore the foundation of the Lutheran edifice is true, we must say nothing against it but must accept it as true and Catholic, indeed as the foundation of the Christian religion."<sup>18</sup>

Contarini, however, did not stop here. Besides the righteousness of Christ which is imputed to us through our faith as our righteousness, there is also still our own righteousness through which we are beginning to be just, are becoming co-heirs of the divine nature, and have love shed abroad in our hearts. There is, in short, a double righteousness, the righteousness of Christ imputed to us by faith through grace and the other is our own righteousness being perfected through faith by grace producing love, which grace works in our wills.<sup>19</sup> Which of these comes first Contarini refused to say, for he considered this question a useless "scholastic argument."<sup>20</sup> The fact was, though, that Contarini still left a righteousness, no matter how incomplete, weak, and unneeded, which stemmed

---

17. Quoted in Ludwig von Pastor: *Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V* (Freiburg, Herder, 1879), p. 241:

Diese Leut, wer sie auch sind, meinen es sehr gut; aber es sind unmögliche Fürschläge, die der Papst, Cardinal, Bischof, Thumbherren nimmer nicht können annehmen ... Es ist vergebens, daß man solche Mittel oder Vergleichung vornimmt; zudem sind viel Stück darinnen, die wir bei den Unsern nicht erheben werden noch können.

18. Dittrich *ed.*, "Cardinali Polo de poenitentia," *op. cit.*, p. 358.

19. A. M. Quirini *ed.*, "Gasparis Contareni ... Epistola de Justificatione," *Epistolarum Reginaldi Poli Pars III* (Brixen, 1748), p. cciv:

Attingimus autem ad duplicem justitiam, alteram nobis inhaerentem, qua incipimus esse justi, et efficimur consortes divinae naturae, et habemus charitatem diffusam in ordinibus nostris; alteram vero non inhaerentem, sed nobis donatam cum Christo justitiam inquam Christi, et omne ejus meritum; simul tempore utraque nobis donatur et utramque attingimus per fidem.

See the excellent analysis of Contarini's views in this connection by Hugo Lämmer: *Die vortridentinische, katholische Theologie des Reformationszeitalters* (Berlin, 1858), 86-197. Edmondo Solmi: "Gasparo Contarini alla Dieta di Ratisbona," *Nuovo Archivio Veneto*, XIII, 5-33 and 69-93, cannot be taken seriously in this area.

20. Quirini *ed.*, *op. cit.*, p. cciv:

Utra vero sit natura prior, potius pertinet ad disputationes scholasticas quam ad

from man himself. He reduced the significance and value of man's own righteousness almost to zero, almost in the manner of Luther, and insisted strongly that man should rely only upon the righteousness of Christ.<sup>21</sup> It is not surprising that the Inquisition should have suppressed such passages, in the Venetian edition of Contarini's works that appeared in 1589, although the Parisian editors of 1571, basing their decision on the judgment of the theological faculty of the Sorbonne, still included them.<sup>22</sup> However, Contarini also brought in from the Greek philosophers the concept that each living thing, whether plant or animal, evolves under the influence of nature towards a final perfect form towards which it is by its nature predestined.<sup>23</sup> Using this example from the material world he applied it analogically to the spiritual world. Thus man must also

negotium fidei de quo agimus; ideo in aliud tempus differemus, ... utrum scilicet si natura prior remissio peccatorum et reconciliatio cum Deo, an infusio gratiae.

See also Contarini's letter to Sadolet on this subject, Dittrich *ed.*, "Cardinali Sadoletto ... die XIII Iunii 1539," *op. cit.*, p. 302-303.

21. *Ibid.*, p. ccvi:

Ego prorsus existimo pie et Christiane dici, quod debeamus niti, inquam, tanquam re stabili, quae certo nos sustentat, justitia Christi nobis donata, non autem sanctitate eius gratia nobis inhaerente. Haec etenim nostra justitia est inchoata et imperfecta, qua tueri nos non potest, quin in multis offendamus, quin assidue peccemus, ac propterea indigemus oratione, qua quotidie petamus dimitti nobis debita nostra. Iccirco in conspectu Dei non possumus ob hanc justitiam nostram haberi justi et boni, ... sed justitia Christi nobis donata est vera et perfecta justitia ... Hac ergo sola, certa, et stabili nobis nitendum est, et ob eam solam credere nos justificari coram Deo, i. e. iusto haberi et dici justos.

22. There has been a whole school of those who have maintained that Contarini's doctrine on justification is Catholic. Hünemann, *op. cit.*, p. xxi, says of this school:

Die ... sieht Contarinis Rechtfertigungslehre als schlechthin katholisch an; so die Theologen der Pariser Sorbonne in ihren beiden Gutachten, ... später der gelehrte Kardinal Angelo Maria Quirini, Bischof von Brescia und Mitglied der Berliner Akademie der Wissenschaft, sodann Morandi, der Herausgeber des Nachlasses Beccadellis, ... und Reinhold Seeberg, der die Lehre Contarinis als "genuin katholisch," näherhin als thomistisch bewertet. Ihm folgt im wesentlichen sein Schüler Wilhelm Braun in seiner kleinen Monographie über Gasparo Contarini.

Vide Wilhelm Braun: *Kardinal Gasparo Contarini* (Leipzig, 1903).

23. This passage was not suppressed by the Inquisition. Quirini *ed.*, *op. cit.*, p. ccx:

Unumquodque animal seu planta, quam natura edit in lucem ac generat, quamvis generatione speciem quampiam seu naturam sortita sit, non tamen in eo gradu sistit, in quo sortita est naturam et speciem animalis, sed progressum quendam habet, donec perveniat ad perfectum illius naturae statum. Sic homo, sic aves, sic terrestria et aquatica animalia non sistunt in ea magnitudine et infirmitate membrorum in qua nascuntur, sed continenter feruntur ad perfectionem, quam ejus natura praestituit, aut obeant

Shades of Darwin!



involve towards perfection in and through his own present human nature and he can do this through having his faith become active through works of love.<sup>24</sup> And these works can be meritorious in God's eyes. Contarini insisted, however, that they cannot be considered meritorious in an absolute but only in a relative sense.<sup>25</sup> Contarini, then, in a letter to an anonymous cardinal, at this crucial point in his presentation, posed the following questions with his own personal answer: "Is it more important in preaching to the people to say that God rewards our works because of (His) duty and obligation (to do this) and that this is the meaning of 'merit'? Or does He reward them in such a manner only because of His goodness and loving kindness and not because He is our debtor? I personally, since each one can reject his own righteousness, reject whatever righteousness, according to which God would be in my debt, I might have and I wish to recognize that any good that He may give me I have because of His goodness, mercy, and loving kindness and not because of any debt or obligation (to me) on His part."<sup>26</sup>

This is surely a tight rope on which to walk. Contarini thus did not explicitly reject the doctrine that works could be meritorious as a general principle but he rejected any reliance upon such works by himself personally. Did he ever realize that this very method, applied in its final consequences, would shift the basis of belief from a universally objective basis to an individually subjective one and that this shift was perhaps the most significant development arising out of the religious struggles of his times?<sup>27</sup>

Thus Contarini did leave a possible merit of good works in God's eyes as a general principle. But this was enough to condemn his doctrine in Luther's eyes for the reformer believed that he could not by any reason or strength of his own accomplish even the smallest bit to justify himself before the unspeakable holiness of God.<sup>28</sup> Even the first desire in man towards righteousness is the work of grace.

24. Contarini to an anonymous cardinal, July 22, 1541; Theodor Brieger *ed.*, "Zur Correspondenz Contarini's," *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, III (1879), 516-518. "Si ne io certo non so vedere, qual inconveniente si possa ritrovare nelle parole usate *de de efficaci per charitatem*." *Ibid.*, p. 518.

25. *Ibid.*, p. 518.      26. *Ibid.*, p. 518.      27. Hünemann, *op. cit.*, p. xxiv.

28. J. T. Müller *ed.*, "Der kleine Katechismus D. Martini Lutheri," *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche* (Gütersloh, Bertelsmann, 1890), p. 358, "Ich läube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann; ..."

In the Augsburg Confession, *ibid.*, p. 39:

Art. IV. *De Iustificatione*. Item docent, quod homines non possint iustificari coram Deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis iustificentur propter Christum per eum, quum credunt se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit. Hanc fidem imputat Deus pro iustitia coram ipso ...

And even if, as Contarini insisted, such self-righteousness could actually exist although unneeded or rejected by man himself by an act of his own will, very mention would indicate in Luther's opinion a still lurking self-pride which would be sinful. But Luther denied the possibility or value of any self-righteousness before God even if this self-righteousness were the product of God's own grace. Only Christ's righteousness could justify before God. Contarini's doctrine of justification was, therefore, basically not the same as Luther's even though Contarini and others have believed that it was the same.<sup>29</sup> Contarini had clearly forgotten as an old man at the height of this controversy over subtle points of theology during and after the colloquy of Ratisbon the advice he had received as a student from one of his teachers, Peter of Mantua, at the university of Padua and which Contarini himself loved to repeat: "Nil subtilius falsitate."

Secondly one can ask whether Contarini did not make his own the theology of compromise and conciliation of a Pigghe and a Gropper. Whether he did not in short seek to establish a doctrinal compromise between Catholicism and Protestantism?<sup>31</sup> It would seem so for Contarini also taught a doctrine of doubt.

---

In the Formula of Concord, *ibid.*, p. 612:

II. Pars. Sol. Declaratio. iii. *De iustitia fidei coram Deo* ... De iustitia fidei coram Deo unanimi consensu credimus, docemus et confitemur ...: quod homo peccator coram Deo iustificetur, ... absque ullis praecedentibus, praesentibus aut sequentibus nostris operibus, ex mera gratia, tantummodo propter unicum meritum perfectissimae obedientiae, passionem acerbissimam, mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi cuius obedientia nobis ad iustitiam imputatur.

29. In his defense it may be said that Contarini emphasized grace very strongly because he felt that certain sharp and imprudent attacks on Luther were causing attackers to fall into Pelagianism. Cf. Contarini to an Anonymous, June 12, 1546, in Dittrich *ed.*, *op. cit.*, p. 270. Contarini to the Patriarch of Venice, *ibid.*, p. 289.

30. Lodovico Beccatelli: "Vita di Gasparo Contarini," *Epistolarum Reginaldi Fieschi Pars III*, p. ccxxiv.

31. Hünemann identifies himself with this school and lists the other members, *ibid.*, p. xxi:

Die dritte Auffassung erblickt, wie es richtig sein dürfte ... in der Rechtfertigungslehre Contarinis einen Kompromiß zwischen der katholischen und reformatorischen Anschauung. So urteilen Hugo Lämmer, Albrecht Ritschl, Ignaz Döllinger ..., Ludwig von Pastor ..., Franz Dittrich ..., Friedrich Lauchert und Josef Hefner.

Hünemann defended this view in: "Die Rechtfertigungslehre des Kardinals Gasparo Contarini," *Tübinger Theologische Quartalschrift*, CII (1921), 1-22, which I have not been able to see. Joseph Döllinger: *Die Reformation* (Regensburg, Manz, 1845-51), I, p. 325, states:

Es war also nicht, wie Ranke ... die Sache dargestellt hat, eine in Italien entstandene eigenthümliche Theologie, sondern am Niederrhein - durch Pigghe und Gropper - hat sie ihren Ursprung genommen, auf dem Religionsgespräch zu Regensburg eigneten Contarini und Morone sie sich an, und verpflanzten sie nach Italien.

justification as did Pigghe and used it in an irenic manner. He was, however, at variance with Pigghe on two important and fundamental matters. Contarini had been greatly upset, even before the beginning of the colloquy, by a treatise by Pigghe on original sin.<sup>32</sup> In agreement with the emperor and Cardinal Farnese, Contarini sought to persuade Pigghe not to publish this treatise.<sup>33</sup> In Ratisbon Contarini discussed the matter with Pigghe and sought to convince him of his errors by citing St. Augustine on original sin to him.<sup>34</sup> Pigghe had shown a certain logic here. Since he believed that man was essentially and primarily justified not by his own righteousness but by the righteousness of Christ imputed to him, he felt that the original sin of Adam could also never actually or by inheritance be the sin of any other man. Instead God merely imputed Adam's sin to men for condemnation as He also imputed Christ's righteousness to them for justification.<sup>35</sup> This at least has been the view of Pigghe's doctrine widely held.<sup>36</sup>

However, when the doctrines of Contarini and Pigghe on original sin are compared, it is obvious that the latter is much closer to the Tridentine decrees than the former.<sup>37</sup> In a large and systematic work which appeared in the year after the colloquy, Pigghe published his treatise on original sin in somewhat altered form.<sup>38</sup> In this work Pigghe admitted that "in Adam's fall we sinnèd all" but he still insisted that no total depravity of human nature had resulted therefrom.<sup>39</sup> He maintained instead that Adam had lost merely those supernatural, spiritual gifts which God had given him. His basic and essential integrity as a rational

32. Contarini to Farnese, March 16 (17), 1541; Dittrich *ed.*, *op. cit.*, p. 156.

33. Morone to Farnese, February 25, 1541; *ibid.*, p. 149. Farnese to Contarini, March 22, 1541; *ibid.*, p. 158. Farnese to Contarini, April 4, 1541; *ibid.*, p. 167. Contarini to Farnese, April 7, 1541; *ibid.*, p. 167.

34. Pigghe to Contarini, mid-March to end of July, 1541; *ibid.*, p. 221.

35. A key statement can be found in a letter written by Pigghe to Contarini, *ibid.*, p. 381-384.

Nec mihi quicquam ad rem pertinere videtur, quod Adam omnium nostrum parens, eius (original sin's) nobis causa fuerit. Neque enim magis imputaretur mihi ad peccatum, si a malo patre, venefico et incantatore vitii quippiam contraxissem, quam si idem contraxissem a quocumque alio extraneo (*ibid.*, p. 382).

36. Döllinger has been especially impressed by Pigghe's alleged doctrine of imputed original sin, *op. cit.*, III, 322. He claims that Pigghe taught that original sin is "die jedem Kinde bei seiner Geburt imputirte wirkliche Sünde Adams, ohne irgend einen ihm inhäirenden Flecken von Sündhaftigkeit."

37. Pigghe to Contarini; Dittrich *ed.*, *op. cit.*, p. 383.

38. Albertus Pighius: "De peccato originis Controversia," *Controversiarum praecipuarum in comitijs Ratisponensibus tractatarum* (Coloniae, Ex officina Melchioris Novesiani, 1542), fol. i-xxix.

39. *Ibid.*, fol. xiii b.

human being had not been totally or even strongly vitiated by the fall. Contarini took a strongly Augustinian position on this question.

It has been maintained that Contarini's doctrine of original sin is in harmony with that of Aquinas.<sup>41</sup> On the basis of what has been shown Pigghe's views on original sin it would follow that Contarini would not differ greatly from Aquinas.<sup>42</sup> Yet the very texts from Contarini and Aquinas cited to establish this similarity indicate the opposite. Thomas sees the effects of original sin in man's soul as analogous to those of illness in his body.<sup>43</sup> Contarini sees the essence of original sin as a certain depravity in the powers of the soul which constantly tending to drag man down to evil, to actual sin.<sup>44</sup> The former views man's condition after the fall as arising from a lack of something necessary, a sort of spiritual vitamin deficiency. The latter on the contrary sees it as an active disease, like tuberculosis. The body (or soul) has been infected by a destructive force. Only a complete renewal will help. Is this in essence not the basic difference between the views on original sin which separated the reformers from the doctrine on original sin that triumphed at Trent? One cannot dismiss the telling absence of the word "*habitus*" in Contarini's definition of original sin as a trifling detail.<sup>45</sup> He did not use in describing the effects of original sin a word which referred in its earliest meaning to man's merely external appearance and in its later meaning to the disposition or intention of man but not to his actual nature.<sup>46</sup> The full significance of such emphases and omissions with regard to original sin, especially during the Reformation, can be seen in the debate

---

40. *Ibid.*, fol. xiii b.

41. Hanns Rückert: *Die Theologische Entwicklung Gasparo Contarinis* (Bonn, Mayer & Weber, 1926), p. 10-14.

42. *Vide supra*, p. 45.

43. Quoted by Rückert, *op. cit.*, p. 14n:

... peccatum originale est habitus. Est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae; sicut etiam aegritudo corporalis est quaedam inordinata dispositio corporis ... (*Summa theol.*, 1, p. 82, art. 1 corp).

44. Quoted by Rückert, *ibid.*, p. 14n:

... depravationem in viribus animae, quae ad vitia peccataque proclives nec ratione obsequentes animum, semper ad deteriora trahunt, qui, licet cogi non possit, infirmum tamen ac aeger ex carentia gratiae facile in malum deducitur.

45. *Ibid.*, p. 15:

Nur in einem Punkt ist wieder eine geringfügige, die sachliche Übereinstimmung nicht berührende terminologische Differenz festzustellen: es fehlt bei Contarini der Ausdruck "habitus," der die Eigenart der Erbsünde gegenüber dem peccatum actuale auch begrifflich festlegt.

46. Rückert, *ibid.*, p. 15. Contarini used it otherwise.



between Eck and Melancthon at the colloquy of Worms from January 14 to 18, 1541. In this debate just a few months before Ratisbon the points of difference on original sin between the two sides were thoroughly reviewed and Melancthon in opposition to Eck insisted that the Protestant theologians believed about "the depravity left in the saints that it is not merely a thing indifferent or a penalty but that it is an evil (*vitium*) fighting against God's law and is by its nature sin, as Paul often expressly calls it sin, but it is forgiven to those who are reborn."<sup>47</sup>

The second matter on which Contarini found himself at variance with Pigghe had to do with the doctrine of justification itself. Contarini had also spoken to Pigghe about this subject at Ratisbon. He made two objections to the Cologne theologian's teaching: (1) that, although Pigghe assigned the beginning or "first movements" in the process of justification completely to man himself, (2) he nevertheless placed justification completely outside of man in Christ alone. We recall Contarini's beliefs on this latter point.<sup>48</sup> Pigghe answered Contarini in a letter that he had been misunderstood with regard to the first point and sought to defend his views on the second.<sup>49</sup> Contarini does indeed seem to have misunderstood Pigghe on the first point. In his treatise on justification, which he published together with the one on original sin, Pigghe logically continued his theory of a double justification by distinguishing two different sorts of faith. He distinguished between the faith that man could acquire through his reason and the faith that is required of man by God for his justification.<sup>50</sup> Whether the first sort of faith is directed towards truth or error depends greatly upon man's use of his free will.<sup>51</sup> But since man is to be perfect he must have perfect faith in

---

47. *Corpus Reformatorum*, IV, 72. Vide my "Debate between Eck and Melancthon on Original Sin at the Colloquy of Worms," *The Lutheran Quarterly*, XI, 1 (Feb. 1959), p. 42-56.

48. *Vide supra*, p. 40-43.

49. Pigghe to Contarini; Dittrich *ed.*, *op. cit.*, p. 387:

... nostram proinde iustitiam consistere primum in ignoscente gratis nostram iniquitatem aut iustitiam divina misericordia, deinde in iustitia Christi communicata nobis, quae una est iustitia coram Deo et nulla propria.

50. Pighius: "De Fide, Operibus et Justificatione Hominis Controversia," *op. cit.*, fol. xxix b-fol. lxxix a.

Alia est autem fides, quae a nobis requiritur, et secundum cuius mensuram, deus ipsa nobis elargitur dona gratiarum. Alia vero, quae inter illa ipsa computatur dona gratuita, quam nobis largitur ille, ad mensuram illius prioris fidei, pro utilitate ecclesiae et suae voluntatis beneplacito (*ibid.*, fol. xxxi a).

51. *Ibid.*, fol. xxxi b, "Et haec, etsi rationis, proprie virtus videatur eam nempe dirigens in finem proprium, et regula illi existens, qua verum a falso discernat, nihilominus tamen, magna ex parte, a libera nostra voluntate dependet."

God so that he would walk on the sea at His command without hesitation. The perfect faith comes from a firm trust or confidence of the soul (*fiducia*) in God, in which faith is not given to all men equally, even if their faith arising from reason is equal.<sup>52</sup> When, however, does this trust begin? Pigghe insisted that it began at the very first instant of man's apprehension of going to perdition.<sup>53</sup> But does this first apprehension come from man's will or from God's? It is almost impossible to get a clear answer from Pigghe's treatise to this question when the onion has been peeled to this central point. He insisted that from this first step on it was at least so far man's work that he had to have the right intention of cooperating with grace.<sup>54</sup>

Actually Pigghe here was reducing to two forms of faith the three of Thomas Aquinas – *credere Deo*, *credere Deum*, and *credere in Deum* – the first two arising from the intellect and the last from the will.<sup>55</sup> He then applied to the last form of faith the attributes of the Lutheran trusting faith (*fiducia*) and had it fulfill a similar task in bringing about an imputed righteousness. Contarini answered Pigghe to the effect that he was happy to hear he had misunderstood him on the first point.<sup>56</sup> His criticism of the second point Contarini defended. His views on this subject have already been considered.<sup>57</sup> Contarini in his answer to Pigghe insisted that just as our natural disposition (*habitus*) needed to be led out by discipline and by our teachers so also did the disposition of faith and love coming from God through grace need exercising by means of good works.<sup>58</sup> The

52. *Ibid.*, fol. xxxii a:

Deinde, quia huic fidei et rationis, mentique quod perfecta fides dici possit, adiungere debet animi, certa quaedam, firmaque fiducia, qua dei verbo, veritatisque ita innititur, ita fidit fidelis anima, ut absque ulla haesitatione, quicquid illud sit, velut si manus teneret, certum habeat. Qua nihil dubitaret, si deus diceret, vel super undas et mare fluctus currere. Quae non est aequalis in omnibus, etiam ijs, quibus illa rationis fides aequalis est.

53. *Ibid.*, fol. xlii b. He is on his way but then

... elevatis paulisper fidei oculis, ignem, tormentaque sibi praeparata videt, et appropinquare se praecipitio in eadem, incipit gressum sistere, incipit reverti ad se, incipit intelligere, quo se, et quam misere miser ibat perditum: incipit agnoscere suam misericordiam, incipit cogitare unde et quorsum ea flagella sibi inflicta fuerint, incipit recordari dei sui, a quo recesserat, incipit meditari regredi unde demens abierat. Quae tamen ut faciat, fidem ante omnia habeat necesse est ...

54. *Ibid.*, fol. liv b.

55. Rückert, *op. cit.*, p. 25–26.

56. Contarini to Pigghe; Dittrich *ed.*, *op. cit.*, p. 349–353.

57. *Vide supra*, p. 40–41.

58. Contarini to Pigghe; Dittrich *ed.*, *op. cit.*, p. 352:

Etenim sicuti habitus primorum principiorum a natura nobis insitus non promeritum suum evidentem et completum, nisi excitetur a disciplina et praeceptoribus, incipit etiam nil obstat, quod habitus fidei et caritatis a Deo infusus per gratiam, quemadmodum naturalis habitus principiorum per naturam, indigeat excitari.

emphasis upon good works as the inevitable visible evidence of faith had led Contarini formally to maintain that "in this sense we can say that man is justified by works and not by faith alone."<sup>59</sup> This is cited as evidence of Contarini's continued adherence to Thomist views in this connection.<sup>60</sup> But, as has been shown, Contarini wished by an act of his own will to renounce any dependence upon any merit his works might have before God.<sup>61</sup>

Besides this internal evidence from the works of Pigghe and Contarini that the latter's doctrine did not develop out of the former's there is also the documentary evidence discovered recently by Hubert Jedin. These letters of the young Contarini prove conclusively that Döllinger was wrong in his conclusion that "it was therefore not, as Ranke has depicted the matter, a unique theology that had developed in Italy. It had originated on the lower Rhine--by Pigghe and Gropper. At the colloquy of Ratisbon Contarini and Morone made it their own and transplanted it into Italy."<sup>62</sup>

Instead the exact opposite is true. Contarini's doctrine on justification sprang from theological currents of a Pauline and Augustinian cast which had never ceased to exist in Italy. It does indeed seem probable that Contarini did know Gropper's *Enchiridion*, in which the latter set forth the doctrine of a double justification even before Contarini was legate at Ratisbon.<sup>63</sup> But, as has been shown, there were differences between Contarini's and Pigghe's doctrines of double justification.<sup>64</sup> Moreover, Rückert, who has presented the best and most thorough account of Contarini's theological development in general, also came to the conclusion that the ideas basic to the theory of a double justification were alive in Contarini even before he had seen Gropper's *Enchiridion*, and that such ideas were prevalent in the circles around Juan Valdes, Vittoria Colonna, Michelangelo, and the authors of the *Beneficio di Cristo*.<sup>65</sup> Rückert knew nothing, of course, of the letters of the young Contarini discovered by Jedin.

59. Rückert, *op. cit.*, p. 24.

60. *Ibid.*, p. 22-23.

61. *Vide supra* p. 43.

62. Döllinger, *op. cit.*, III, 325. Ranke is not alone in his judgment. De Leva and Brieger agree with him. Theodor Brieger: *Gasparo Contarini und das Regensburger Concordienwerk* (Gotha, Perthes, 1870), p. 55: "Es ist keine Frage, in Regensburg hat sich die Wittenberger Reformation und die reformatorische Strömung der alten Kirche Italiens die Hand gereicht."

63. Rückert, *op. cit.*, p. 98.

64. Rückert has also seen this and brings it out in a footnote, *ibid.*, p. 98n.

65. *Ibid.*, p. 103.

Dieser Tatbestand scheint mir nur durch die Voraussetzung erklärlich, daß, als Contarini das *Enchiridion* Groppers kennenlernte, diese religiösen Gedanken bereits in ihm lebendig waren. Sie liegen ja auch durchaus in der Richtung, in der ... die Entwicklung Contarinis vorwärts drängte.

The correctness of what was only an *aperçu* on the part of Rückert in 1926 has been placed beyond all doubt by the discovery in 1942 and the publication in 1953 by Hubert Jedin of a series of thirty letters written by the young Contarini in the years from 1511 to 1523 to his former fellow students at Padua and fellow Venetian nobles who had entered the hermitage of Camaldoli near Arezzo originally founded by St. Romuald.<sup>66</sup> These letters finally shed a clear and certain light upon Contarini's earliest theological development which has been such a subject for conjecture and speculation. When Contarini came into contact with Pigghe and Gropper at Ratisbon he had long before developed those ideas which Döllinger and others have believed he first learned from Gropper's *Enchiridion*.

In fact Contarini had come to views on justification not far removed from Luther's six years before the reformer posted his ninety-five theses!

Contarini was deeply moved by the entry into religious life of almost all of the members of the circle of young Venetian nobles to which he had belonged. The leader of this group, Tommaso (who took the name Paolo as a religious) Giustiniani, had given the original impetus to the young *Nobili* by setting aside a house he owned on the island of Murano for their religious studies and devotions. In 1510 Giustiniani, five years after settling on the island, entered the hermitage at Arezzo. He was soon followed by almost all the members of the group. Contarini, after great inner turmoil, came at the age of twenty-eight to the decision that he would remain in the world.<sup>67</sup> Four years later, in 1515, he sought his first post in the service of the Venetian state which was to launch him on his brilliant diplomatic career. When Contarini in 1511 finally came to the decision to remain in the world he did so only after some preliminary wavering whether or not to follow the example of Giustiniani. In the first letter to his friend on February 1, 1511, Contarini expressed his great regret at having arrived at Giustiniani's home in Venice just after he had set out on his journey to the hermitage. He stated:

"I could not help being troubled and feeling ashamed of myself that I have been so negligent as to allow to leave without even seeing (may the rest of my

---

66. Hubert Jedin: *Contarini und Camaldoli* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1953). The letters did not appear in Volume II of *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* as originally announced. I must express my great appreciation to Prof. Jedin for lending me an offprint of his article. This collection of the whole thirty letters appears for the first time in print (except for one, Nr. 7, published by J. B. Mittarelli in 1773). The letters are all but one (Nr. 29) original autographs of Contarini. They are preserved in the archive of the Camaldulensian Congregation of Monte Corona, presently located in the Sacro Monte Tuscolano near Frascati.

67. *Ibid.*, 6-9.



friends pardon me) that friend whom I loved above all and whom I have placed as a model for my life.”<sup>68</sup>

Contarini wrote how he thought, as he lay in his warm down bed, of Brother Paul (Giustiniani) going to matins through the snow. He would not write what often troubled his (Contarini’s) mind. He continued:

“I shall not say, lest I deceive you, that I am coming to keep you company. Such good thoughts are not in me. I only grieve, as I have said before, that I see my friends every day going from what is good to what is better while my so obstinate mind and hardened heart go from bad to worse ...! I live as always and await this Easter with the greatest longing. I pray God that He may grant me the grace in accordance with my wish to come and visit you.”<sup>69</sup>

This sounds as if Contarini is on his way to join his friend at Arezzo. Yet, in the second letter written on April 24, four days after the Easter of 1511 and not two months after the first letter, we are dealing with a different and transformed person. The transformation is so obvious that the very style of the writer has changed. Jedin, in another article, has compared the experience which Contarini describes in this letter with Luther’s tower experience which took place at just about this time.<sup>70</sup> In this second letter Contarini described how during Holy Week he had reread Giustiniani’s letters to him which had filled him with the greatest happiness at seeing Giustiniani’s desire to serve God even though God did not need his service.<sup>71</sup> Contarini had also been happy because he had seen from Giustiniani’s letters how much he wished to humble himself, for there was no greater danger for one who did good works than being pleased with himself because of them. Moreover, Giustiniani’s continuing good will towards Contarini, which he saw increasing rather than decreasing, had further consoled him. He said:

“All these things are then very pleasing to me. However, I see on the other hand that which you say with a sincere heart, that after leaving the whole world for the love of Christ and after leading such an austere life you do not cease to fear lest your sins committed in the past were of such sort that you could not

---

68. Contarini to Giustiniani, February 1, 1511; *ibid.*, 11–12.

Non pote’ far che alquanto non me turbasse et con me medesimo me sdegniasse de esser stato cusi negligente, che havebbe lassato partir colui (perdonami tuto el resto de miei amici) el qual sopra tuti amava, et haveva proposto una guida al viver mio, senza pur vederlo ... (*ibid.*, p. 11).

69. *Ibid.*, p. 12.

70. Hubert Jedin: *Kardinal Contarini als Kontroverstheologe* (Münster i. W., Aschenorff, 1949), p. 9.

71. Contarini to Giustiniani, April 24, 1511; Jedin *ed.*, *Contarini und Camaldoli*, 2–15.

do adequate penance in the time of life still left to you.<sup>72</sup> In which fear I still see you continue. Seeing then such thoughts in you I turned to myself and considered my own life and past years and that I do not have the heart to lead, I shall not say the life you lead but one even a little like it; ... I shall tell you the truth: I remained very ill content and almost in despair."<sup>73</sup>

Contarini then described how he went on Holy Saturday in his distracted state to St. Sebastian's and fell into conversation with a religious whom he did not know at all who, "as if he knew my trouble began to reason with me that the way of salvation was much broader than many persuaded themselves that it was."<sup>74</sup> Contarini continued:

"After I had left him I began to think over for myself what this salvation is and what our condition is. And I understood truly that if I did all the penances possible and even many more they would not be enough at one great stroke, I shall not say to merit this salvation, but to atone for the past sins.

Seeing this infinite goodness, this love which is always ardent and loves us worms so greatly that our intellect cannot grasp it, which has created us from nothing because of His goodness and has raised us to such a height that we are able to share in that happiness by which He is always happy in Himself, considering also besides the original sin so many other sins because of which, if they were not atoned for by penance and grief, it would be improper for Supreme Justice to admit to that heavenly Jerusalem, He nevertheless willed as if compelled by that most fervent love of His to send His only begotten, Who atoned through His passion for all those who want Him as their head and who wish to be members of that body of which Christ is the head.<sup>75</sup> And although not all can have such grace that they are members close to the head, yet all those who are part of this body can with little effort hope to atone for their sins through the influx of the atonement which our head has made.<sup>76</sup> We must attempt merely to unite ourselves with this, our head, with faith (*con fede*), with hope, and with

---

72. *Ibid.*, p. 13, "... in questo avanzi di la vostra vita." Giustiniani was thirty five at this time.

73. *Ibid.*, p. 13.

74. *Ibid.*, p. 14.

75. Here Contarini presents the doctrine that Christ died only for those who would believe in Him. Cf. Calvin and Contarini's later doctrine on predestination.

76. Here can be seen the *justitia imputata* and the *justitia inhaerens* of Ratisbon still intermingled and undifferentiated. From this seed then Contarini's doctrine of a double justification sprang and not from Pigghe and Gropper as Döllinger mistakingly believed.

Et benchè tutti non possi haver gratia di esser membri propinqui al capo, pur tutti colori che saranno connexi a questo corpo per influxo di la virtù de la satisfaction che ha fato el capo nostro, potrà con poccha fatica sperar di satisfar i suo' peccati ... (*ibid.*, p. 14).

such little love as we are capable of. As regards the satisfaction for the sins committed and into which human weakness falls, His passion is sufficient and more than sufficient.

Through this thought I was changed from great fear and suffering to happiness (*alegreza*). I began with my whole spirit to turn to this greatest good which I saw for love of me on the cross with open arms and breast opened up to His heart. Thus I, the wretch who had not had enough courage for the atonement of my iniquities to leave the world and do penance, turned to Him and since I asked Him that He let me share in the atonement which He without any sins of His own had made for us, He was quick to accept me and to cause His Father to cancel the debt I had contracted which I by myself was incapable of satisfying.<sup>77</sup>

Now shall I not sleep securely although in the midst of the city, although I have not paid off (*satisfaci*) the debt I had contracted, since I have such a payer of my debt? Truly I shall sleep and wake as securely as if I had spent all the time of my life in the hermitage with the intention of never tiring of such a task."<sup>78</sup>

This then was the experience and time from which sprang Contarini's doctrine of justification which came to full flower thirty years later at Ratisbon and received its final formulation in the "Epistle on Justification." When we see the young Contarini conversing with the pious monk in St. Sebastian's on Holy Saturday and hear of the sequel of this conversation, we see the continuing strength and influence of Pauline and Augustinian currents in the Italy of the Renaissance. Arising from the same basic religio-psychological personality structure as the new movements in northern Europe, these theological tendencies, however, remained within the church, and although they did accept the formulations of the council of Trent, they reappeared later in France in Jansenist form.<sup>79</sup>

The remaining twenty-eight letters of the series continue logically the development arising from Contarini's experience at Easter of 1511. They extend over twelve years until 1523, by which time Contarini was in Spain with Charles V as the Venetian ambassador and had attended the diet of Worms two years

---

77. Here, thirty years before Ratisbon, Contarini is already using the same arguments he used there in discussing this question. *Vide supra* p. 43.

78. Contarini to Giustiniani, April 24, 1511; Jedin *ed.*, *op. cit.*, p. 14.

79. De Leva: "La Concordia Religiosa di Ratisbona," *loc. cit.*, p. 12:

Da chi ci viene la salvezza? Dai meriti nostri, o da quelli di cristo, in altre parole dalle sole opere, o dalle sola fede? E se da entrambe è la grazia che previene o che sussegue alla volontà? Ecco il punto controverso, chiarito, non risoluto pienamente dal concilio di Trento, ridestato in tempi a noi più vicini in Francia ...

before. In September of 1511 Contarini was still wavering slightly between life in the world or in the hermitage, but by November he wrote to another friend by name Quirini who had just left for the hermitage and asked whether St. Paul might not have preferred shutting himself up in a cell far from the distractions of the *canaille* (*tanta canalgia*)?<sup>80</sup> "However, for the good of his neighbor in whom he (St. Paul) loved Jesus Christ ... he went wandering from city to city from nation to nation, from trouble to trouble through all the world."<sup>81</sup> By the end of 1511 Contarini addressed the same friend and sought by every conceivable argument to stop him from taking the final step into the religious life.<sup>82</sup> This letter is supplied in the margin in Giustiniani's hand with biting comments on Contarini's arguments. Thus when Contarini wrote his friend Quirini at the hermitage that the Emperor Charles' temporary ambassador in Venice, the Count of Carpi, had spoken honorably to Contarini about Quirini Giustiniani noted in the margin "The world's honor."<sup>83</sup> In a later letter Contarini rejected the criticisms Giustiniani had levelled at him for seeking to deter Quirini from entering the hermitage.<sup>84</sup> Once Quirini had actually taken the final vows on February 22, 1512, however, Contarini wrote him of his intention to consider his friend as a noble example of contempt for this world.<sup>85</sup> In the later letters Contarini continued to report to his friends in the hermitage. He did not mention the affairs of state in which he was so deeply involved after 1515. Instead we obtain an insight into those theological and religious undercurrents which continued to affect and to trouble the Venetian and which Granvelle was so incapable of understanding at Ratisbon. Occasionally when his diplomatic tasks and travels permitted, Contarini visited the hermitage and conversed, chiefly on spiritual matters, with his friends there. The political and governmental matters from study of which sprang his classic work on the constitution of Venice are almost never mentioned. Instead the difficulties of leading a Christian life in the world were presented, but the validity of such a life was also defended in the letters.<sup>86</sup>

In the last letter of the series under date of February 7, 1523, Contarini insisted once more to Giustiniani:

"Various emotions constantly afflict this my scarcely confirmed or rather my

---

80. Contarini to Giustiniani, September 22, 1511; Jedin ed., *Contarini und Camaldoli*, 17-19.

81. Contarini to Quirini, end of November, 1511; *ibid.*, 19-21.

82. Contarini to Quirini, December 26, 1511; *ibid.*, 22-26.

83. *Ibid.*, p. 25.

84. Contarini to Giustiniani, March 10, 1512; *ibid.*, 29-33.

85. Contarini to Quirini, March 10, 1512; *ibid.*, 34-36.

86. Contarini to Giustiniani, June 28, 1515; *ibid.*, 52-54.



unstable heart, of which I cannot write in particular but which a prudent man such as you are and one experienced in the world's affairs can well understand. Wherefore I have truly come to the firm conclusion ... that no one can justify himself by his works or purge himself from his inclinations. One must turn to the divine grace which can be obtained through faith in Jesus Christ as St. Paul said: ... Whence I conclude that every living man is a thing of vanity and that one must justify oneself through another's righteousness, i. e. through Christ's and when one joins oneself to Him His righteousness becomes ours, nor must we then depend upon ourselves even in the slightest degree."<sup>87</sup>

The insight which these letters give into the early religious development of Contarini weakens the significance of Thomism in the Venetian's theological position. However much it has been proven from the formal theological works of Contarini that he always walked in the steps of the *Doctor angelicus*, yet these letters, as well as the letters written by him at Ratisbon in connection with the controversy about his doctrine of justification, reveal a fundamental emotional and religious tendency which led him to a position in many ways inimical to Thomism but sympathetic and conciliatory *vis-a-vis* Lutheranism.<sup>88</sup> There was no one in Rome in a more strategic position or better equipped to effect a concord than Contarini. That he was placed at the very spot where the optimum conditions for concord came to prevail seems providential indeed. And yet the concord did not take place. For it was Contarini's great error and misfortune to believe that in an age in which a clear and definite "yes" or "no" to the crucial question of the day became imperative an answer could be formulated which would restore concord.<sup>89</sup> Moreover it seems certain that although his doctrine

---

87. Contarini to Giustiniani, February 7, 1523; *ibid.*, p. 67.

88. For the point of view that Contarini was always basically a Thomist see especially Rückert: "Der Thomismus als Ausgangspunkt der Entwicklung," *op. cit.*, 4-47.

89. Johannes Janssen: *Geschichte des deutschen Volkes* (Freiburg i. B., Herder, 1899), III, 503:

Der Regensburger Reunionsversuch scheiterte, weil er scheitern mußte. Die Schuld lag nicht an der Einwirkung dieser oder jener Persönlichkeit, sondern in der Sache selbst, in dem Unternehmen, unversöhnbare Gegensätze ausgleichen, Unvereinbares vereinen zu wollen.

Friedrich von Bezold: *Geschichte der deutschen Reformation* (Berlin, Grote, 1890), II, 733:

Was Luther oft genug ausgesprochen hatte und sein Kurfürst mit einer Art von Instinkt unerschütterlich vertrat, die Unmöglichkeit einer Versöhnung zwischen Rom und dem evangelischen Deutschland, ist auf diesem Regensburger Gespräch endgültig besiegelt worden, und hierin, nicht in jener fruchtlosen Annäherung, liegt seine wahre Bedeutung.

of justification was not orthodox from the post-Tridentine point of view it could still be considered such before the decrees of that council were proclaimed. Further, his support at the crucial moments in Ratisbon of the doctrine of transubstantiation and of the hierarchical principle in the government of the church, especially as formulated in the doctrine of papal supremacy, showed that he still adhered to the basically objective, genetic-historical approach to Christianity and that, despite his own similar inner religious experience, he could not really accept completely the subjective and individualistic foundations upon which Luther based his doctrinal system. When it finally became necessary at Ratisbon to choose, Contarini continued to adhere to the objective source of authority outside of himself for final guidance rather than to accept completely the autonomous, conscience-dictated trusting faith arising from his own personal relationship with God, as did Luther. Moreover an examination of Contarini's religious and theological positions reveals that they were rooted partly still in a Thomist trust in reason as well as in faith and were thus basically at variance with Luther's position.<sup>90</sup> Contarini continued, although in somewhat milder form, the reliance upon reason so typical of the Aristotelean scholasticism in which he had been trained.

#### ZUSAMMENFASSUNG

Bei dem Regensburger Religionsgespräch von 1541 scheiterte der letzte große Versuch, die Lehren der zwei streitenden Parteien in Einklang zu bringen. Der päpstliche Legat, Kardinal Contarini, hatte unter den katholischen Theologen führenden Anteil an der Förderung dieser Versöhnungspolitik. Im Zusammenhang mit dem 5. Artikel des „Regensburger Buches“ stellte er eine zuweilen als „Semilutheranismus“ bezeichnete Lehre von der doppelten Rechtfertigung auf. War das, was er lehrte, wirklich Luthers

---

Joachimsen: *Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte*, p. 232:

Contarini und seine Freunde ... Gerade weil sie das Christentum gefühlsmäßig erfaßten und weil sie ihr Leben als Dienst an dem kirchlichen Ideal nahmen, konnten sie nicht glauben, daß die deutsche Reformation etwas wesentlich anderes wollen könne als sie selbst.

90. *Vide supra* 5–8. Gerhard Ritter: "Lutheranism, Catholicism and the Humanistic View of Life," *Archiv für Reformationsgeschichte*, XLIV (1954), 155:

Such a faith is not based on knowledge, but rather on believing "not knowing." The theology of the cross itself provides human reason with no answer to the ultimate riddle of the world. It is merely a *Sicherschwingen*, as Luther said, a brave leap in the dark, from lost mankind to the grace of God apparent in Christ. But once this leap in the dark has been taken, then we are released from all the puzzling and wrestling with the mystery of the divine will, all the painstaking efforts at reaching an agreement between reason and revelation over which scholasticism made such heavy weather.

Evangelium? Oder machte er sich die Kompromiß-Theologie Pigghes und Groppers zu eigen? Oder stand er, wie Ranke vermutete, unter dem Einfluß der von Paulus und Augustin bestimmten theologischen Strömungen, die in Italien noch vor der Reformation selbständig aufgekommen waren?

Contarini erkannte Christi Rechtfertigung an, die ihm auf Grund des Glaubens als seine eigene persönliche Rechtfertigung vor Gott zugerechnet wurde. Aber Contarini hielt auch an der Theorie fest, daß sich der Mensch gleichzeitig mit seiner Rechtfertigung durch den Glauben durch seine eigene gegenwärtige menschliche Natur weiter vervollkommen könne und solle, nachdem sein Glaube in Werken der Liebe tätig geworden sei. Solche Werke könnten vor den Augen Gottes verdienstvoll sein, wenn auch nicht in einem absoluten, sondern nur in einem relativen Sinn. Luther verwarf diese doppelte Rechtfertigung als ein „geflickt Ding“. Contarini übernahm in Regensburg auch nicht einfach die Kompromiß-Theologie von Pigghes und Gropper, wie weitgehend behauptet wurde. Trotz mancher Ähnlichkeiten findet man doch Unterschiede. Contarini widersprach Pigghes Lehre von der auferlegten Erbsünde. Hierin wie auch hinsichtlich der Frage von Gnade und freiem Willen hielt sich Contarini mehr an Augustin, während Pigghes der späteren tridentinischen Auffassung näherkam.

Die kürzliche Auffindung und Veröffentlichung der Briefe des jungen Contarini aus den Jahren 1511 bis 1523 durch Jedin beweisen überzeugend, daß Ranke mit seiner Vermutung recht hatte. Contarinis eigentümliche Ansicht von der Lehre der doppelten Rechtfertigung hatte sich in Italien unbeeinflusst von den Vorgängen nördlich der Alpen und vor Beginn der Reformation entwickelt. Der Ursprung der Formulierung Contarinis kann in seinem Erlebnis am Karsamstag 1511 gesehen werden, als er überlegte, ob er seinen Freunden ins Kloster folgen solle. Er blieb in der Welt, aber erst nachdem er durch die religiöse Erfahrung hindurchgegangen war, die für das Leben von Paulus, Augustin und Luther sinnbildhaft ist. Contarinis Lehre von der doppelten Rechtfertigung erwuchs aus dem Bemühen, die Aristotelische Scholastik, in der er erzogen worden war, mit dem Paulinismus, den er erfahren hatte, auszugleichen. Contarinis Versuch, mit seiner Formulierung bei der Herstellung der religiösen Eintracht in Regensburg mitzuhelfen, mußte jedoch fehlschlagen.

# Skepticism and the Counter-Reformation in France

by Richard H. Popkin

This exploration into the Counter-Reformation in France will attempt to trace and explain one of the oddest developments of this period—the alliance of the most orthodox Catholics with the most skeptical followers of Montaigne in a common crusade against Calvinism. Some recent studies in the history of French theology after the Council of Trent point out that the prevailing currents of Catholic theory were primarily negative and Augustinian, and were more against scholasticism, rationalism, and Calvinism than for any systematic and coherent intellectual defense of the faith.<sup>1</sup> What I shall examine is an important side of this chapter in intellectual history that has been rather neglected, the relationship between the revival of the Greek skeptical theory, Pyrrhonism, and the strategy and theory of Counter-Reformation among many of the dynamic leaders of the time. Although this paper will be largely narrative in character, I shall also attempt to develop an explanation for the strange tale that is to be told.

The picture that has usually been painted of the French skeptics from Montaigne to his heirs and disciples like Mlle. de Gournay and François de La Mothe Le Vayer is that of a group of essentially irreligious and anti-religious figures carrying on a campaign of *libertinism* in thought, leading to an era of *libertinism* in moral behavior. The leaders of the French Counter-Reformation, on the other hand, like St. François de Sales and the Cardinal du Perron, have been portrayed as dynamic and inspiring religious figures, opposing the unbelief of their age in order to make France again “toute Catholique.”

Re-evaluations have been made recently of this traditional alignment of figures, by discovering a religious side of Montaigne, and occasionally, though only occasionally, of some of his French disciples. Books have been written on “the religious soul of Montaigne,” and people have proclaimed, “Montaigne not a Christian! Who can believe that this has ever been said?” This movement in reconstructing the official portrait of Montaigne has gone so far that it is often claimed that the skepticism of Montaigne is an invention of Pascal, and is a complete distortion of the real man.<sup>2</sup>

---

1. Cf. Henri Busson: *La pensée religieuse française de Charron à Pascal* (Paris 1933), esp. chaps. IV and V; Henri Gouhier: “La crise de la Théologie au temps de Descartes,” *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3<sup>e</sup> Ser., IV (1954), pp. 19–54; and the review of Gouhier’s article by Julien-Eymard Chesneau in *Dix-Septième Siècle*, no. 28, Juillet 1955, pp. 295–297.

2. On the religious interpretation of Montaigne, see, especially, the Abbé Maturin



One of the crucial facts on which this new interpretation of Montaigne is based is the discovery that he associated with, was friendly with, and agreed with, some of the dominant figures of the French Counter-Reformation, especially the great Spanish Jesuit theologian, Juan Maldonat.<sup>3</sup> But in this "acquittal-by-association," perhaps a more revealing hypothesis has been ignored, namely that it is not Montaigne who has to be re-evaluated, but rather the Catholic leaders of the day. This suggestion becomes more plausible when further facts are considered, indicating that not only was Montaigne associated with various French counter-reformers, but so also were all his heirs and disciples, most of whom have never been considered as suitable figures for religious portraits. The dominant and dominating group of French Catholic theologians appear to have been intimately connected with the Montaigne tradition, so that the period of the French Counter-Reformation encompasses such a potpourri of figures as Montaigne's adopted son, the arch skeptic, Father Charron, the Cardinal du Perron who was instrumental in the conversion of Henri IV, the heroic St. François de Sales, and his Pyrrhonian secretary, Bishop Jean-Pierre Camus, and Gentian Hervet, the translator of Sextus Empiricus as well as secretary of the Cardinal of Lorraine; also the great Jesuit disputants, Fathers Gontery and Veron, and Montaigne's adopted daughter, Mlle. de Gournay, and lastly his latter day followers—friends and protégées of Cardinals Richelieu and Mazarin—like La Mothe Le Vayer and Gabriel Naudé. As we shall see, the group of skeptics and Catholic leaders had an *entente cordiale* both of theory and of Counter-Reformation, though probably not of belief.

The burden of this study will be to explore the intellectual basis of this alliance, and to show that the character of the argument against Calvinism offered by the French counter-reformers indicates the reason for the association of skeptics and Catholic theologians. In terms of the type of anti-Calvinism developed in France, the skeptics may well have been the theoreticians, or have functioned as the theoreticians, of the theological world in France after the Council of Trent. We shall trace both, the history of one side of the French Counter-Reformation, and the rise of the French skeptics to intellectual leadership in the early seventeenth century, as a joint phenomenon. And then, after this strange alliance had led to

---

Oréano: *La pensée religieuse de Montaigne* (Paris 1936); and Clément Sclafert: *L'âme religieuse de Montaigne* (Paris 1951); as well as Camille Aymonier: "Un ami de Montaigne, le Jésuite Maldonat", *Revue Historique de Bordeaux et du Département de la Gironde*, XXVIII (1935), pp. 5-25.

3. Cf. Aymonier: "Un ami de Montaigne, le Jésuite Maldonat"; and Sclafert: "Montaigne et Maldonat", *Bulletin de Littérature Ecclesiastique*, LII (1951), pp. 65-93 and 129-46.

a successful crusade against Calvinism, we shall see that the internal opposition between the Catholics and the skeptics became apparent, and the alliance gradually dissolved. To understand this union of skeptics and church leaders, it is first necessary to examine the means by which the Catholics tried to subdue the Calvinists intellectually, and then to study the rationale for this method, and compare it with the "theological skepticism" being developed by the Montaignians.

In France in the mid-sixteenth century, Calvinism grew very rapidly. In a few short years the country was embroiled in a civil war, both militarily and intellectually. The success of the Calvinists on the latter front required drastic measures to prevent the capture of the citadels of French thought by the reformers. Two remarkable events took place in the 1560's to secure the Catholic intellectual position. One was the publication in Latin of the writings of the Greek skeptic, Sextus Empiricus, and the other the installation in Paris of one of the greatest Jesuit controversialists, Juan Maldonat. As a result of these events "a new machine of war" was fashioned to destroy Calvinism on the intellectual battlefield.

The publication of the writings of a Greek skeptic of the 3rd century A. D. in 1569 may seem to have little to do with Counter-Reformation action. But lest anyone should suspect this, the translator and editor made sure in his preface that the connection would be clear. Gentian Hervet, a prominent French Catholic leader, a veteran of the Council of Trent, the secretary to the Cardinal of Lorraine, and a voluminous pamphleteer against the vices and villainies of Calvinism, told in his preface (written to his employer, the Cardinal of Lorraine) dated March 16, 1567, how he came across the writings of Sextus by accident in the Cardinal's library. Worn out by his translations of the commentaries of the church fathers on Scripture, and by his polemical writing, he was looking for a diversion to read on a trip. And, lo and behold, he found a manuscript of this skeptical treasury which he read with "unbelievable delight." This source book of Greek Pyrrhonism showed him that no act, no human science could resist the onslaught of the arguments that can be proposed against it. The sole thing that is certain is God's revelation to us. All the moderns who try to measure matter beyond them by their reason can be overthrown. And this group includes the modern pagans (referred to as the New Academicians, probably the Italian naturalists), and the Calvinists, who, presumably, are trying to theorize about God, who can only be believed in, not understood. All human theories can be destroyed by skepticism. By so doing, we are taught humility, and are able to restore balance in the mind from the excesses of dogmatism and prepare ourselves to yield to the doctrine of Christ.<sup>4</sup>

---

4. Preface of Gentian Hervet to Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* (Paris and Antwerp 1569).

Thus the learned Hervet conceived of Calvinism as one more form of human dogmatism and arrogance, attempting to comprehend God in terms of man's petty reason. Complete skepticism, then, which will humble all human rational pretensions, should humble the Calvinists. Therefore skepticism is the weapon of Counter-Reformation, and the publication of Sextus Empiricus will aid in the defense of Catholicism by demolishing the enemy. The true religion ought to be based on faith, and not upon arguments open to the attacks of ancient Pyrrhonism.

A contemporary of Hervet, the Jesuit theologian, Maldonat, developed a dialectical method for answering Calvinism, which when combined with arguments from Greek skepticism, would form the new means for fighting Protestantism. Maldonat was sent to Paris in the early 1560's to the newly established Jesuit Collège de Clermont for the purpose of stemming the tide of reform among the intellectuals. Although he received the highest possible praise from his contemporaries like the Cardinal du Perron (who considered him the greatest Scriptural commentator of modern times), Maldonat seems to have been both, an extremely clever debater and a rather individualistic thinker, whose singular views finally led to a heresy trial.

His arrival in Paris around 1563 caused a great stir. There were fights to obtain seats at his lectures, and intrigues to obtain copies of his lectures. His success brought extreme opposition from both, the Calvinists and the entrenched Catholic theologians of the Sorbonne, who attacked his Augustinian Catholicism, and his readings of Scripture (especially his denial of the doctrine of the Immaculate Conception, for which he was tried for heresy, and finally acquitted).<sup>5</sup>

Maldonat's theory was, apparently, a combination of doubts about the ability of human reason to settle theological and religious questions, and an insistence that Calvinism, if taken seriously, would produce such doubts about the revelation as to undermine the Christian faith. In his course, we are told that he would first prove the existence of God and then present all the arguments against God's existence. In his writings, there are appeals to base religion on belief, rather than rational understanding, as the means of securing a genuine foundation for Christianity.<sup>6</sup>

Against the Calvinists, Maldonat's thesis is that these new views lead to doubts

5. For information on Maldonat's career, see John Maldonatus: *A Commentary on the Holy Gospel*, trans. by George J. Davie (London 1888), Vol. I, pp. v-vi; Aymonier: "Un Ami de Montaigne, le Jésuite Maldonat," pp. 6-8; and Sclafert: "Montaigne et Maldonat," pp. 70 ff.

6. Cf. Pierre Bayle: *Dictionnaire Historique et Critique*, art, "Maldonat," Rem. L; Aymonier: "Un ami de Montaigne, le Jésuite Maldonat," pp. 17-18; Sclafert: "Montaigne et Maldonat," pp. 78-91; and Maldonat: *A Commentary on the Holy Gospels*, Vol. II, p. 109.

about Christianity, which, if pursued, will culminate in no belief at all, i. e., in atheism. He attacked the Calvinists on their own ground, the literal reading of Scripture. In his great commentary on the *Gospel according to Matthew*, he tried to show that (a) the Reformers were not consistent in that their reading of the crucial passages in dispute was not literal, and (b) that if they insisted on accepting only the literal content of Scripture they would be forced to deny all the central points of the Christian religion.<sup>7</sup>

This attempt to defeat the Calvinists on their own grounds, when combined with the skeptical barrage of Hervet, became the "new machine of war" of the counter-reformers. It was intended to force the reformers to see that in rejecting the Church's authority, they would be led to doubt everything, and would find themselves in a "forlorn skepticism." This new and potent weapon was fashioned in the Jesuit colleges in the late sixteenth and early seventeenth centuries, especially at the Collège de Clermont and at Bordeaux. One finds it in use, in whole or part, in various writers trained at or teaching in these institutions, like St. François de Sales, Cardinal Bellarmine, Cardinal du Perron, and Father Gontery and Veron. The burden of the attack is to show that the views of the reformers lead to several of the classical Greek skeptical puzzles, to insoluble difficulties, and that the reformers' faith is a dubious one for which no sure foundation can be offered.

The argument of the "new machine of war" begins by raising the traditional skeptical problem of the criterion, how do we tell what is the Rule of Faith, the standard by which we tell true faith from false faith? Luther and Calvin had challenged the Church's standard of appeal to the apostolic tradition, written and unwritten, to the writings of the fathers, the decisions of popes and councils. But, then how do we tell that Luther and Calvin are right? They are offering only their own opinions. They insist that the Church can and does err in matters of faith, and hence that the criterion of the Catholics is unsafe and untrustworthy. But, as St. François de Sales observed in his *Controverses* of 1595:

"If therefore the Church can err, O Calvin, O Luther, to what will I have recourse in my difficulties? To Scripture, they say: But what can I do, poor man? For it is concerning Scripture itself that I have difficulties. I am not in doubt if I ought to adjust faith to Scripture or not, for who does not know that it is the word of truth? What troubles me is the understanding of this Scripture."<sup>8</sup>

And who will decide what Scripture says? Here a dispute exists, and a dispute

7. Maldonat, *op. cit.*, Vol. I, p. 21, and Vol. II, pp. 8-9, 109-110, 398-400, 411-413, and 416-417.

8. St. François de Sales: *Les Controverses*, in *Œuvres de Saint François de Sales*, Vol. I (Annecy 1892), p. 73.



not just between Catholics and reformers, but between Luther, Zwingli, and Calvin as well. If the Church errs, why turn to one person rather than another in order to find a standard of truth? So, to quote St. François de Sales again:

"But the absurdity of absurdities, and the most unreasonable thing of all, is that, while maintaining that the whole Church has erred for a thousand years in the understanding of the Word of God, Luther, Zwingli, and Calvin are able to feel assured of understanding it correctly; even more, that a simple parson, preaching as the Word of God that the entire visible Church has erred, that Calvin as well as all mankind can err, then dares to pick and choose among the interpretations of Scripture those that please him, and maintains this as the Word of God. Still more, that you others who are told that everyone, including the entire Church, can err in the facts of religion, then are able to believe so stubbornly a minister who preaches to you that you are not willing to hear anything else, nor are willing to examine the claims to true understanding of the Word of God made by the thousand other sects. If everyone can err in the understanding of Scripture, why can't you and your minister? I marvel that you are not always trembling and shaking; I marvel that you are able to live with so much assurance in the doctrines you accept, as if you could not be completely mistaken, and yet, nevertheless, you maintain it is certain that everyone has erred and can err."<sup>9</sup>

The initial use of "the new machine of war" was to show that once one had admitted that the Church can err, and thereby denied the long traditional criterion of faith, a skeptical bombardment of such intensity, patterned on Sextus Empiricus's arguments about the criterion, would be possible, that it would utterly rout the Calvinists and reduce them to the extremes of skeptical despair. The Calvinist reformers denied the infallibility of the Church and offered, as their standard of faith, Scripture. The initial counter-attack was either to haggle, as Maldonat did, about the proper reading of Scripture, and to deny the Calvinist renditions; or to show, as St. François de Sales, Cardinal du Perron, Pierre Charron, and others did, that we cannot tell by Scripture alone what it says or means, and that all that the reformers have to offer are the dubious opinions of Luther, Calvin, and Zwingli as to what the book says. (Theodore Beza, Calvin's "bulldog," complained that the Romans think of Scripture "[as though it were some darke thing] it should neede light, fetcht elsewhere then from it selfe.")<sup>10</sup>

The next stage, the perfection of the "new machine of war" was to make the

---

9. *Ibid.*, p. 335.

10. Theodore Beza: *A Discourse, Of the True and Visible Markes of the Catholique Church* (London 1582), 45th page (unnumbered).

attack into a systematic series of applications of skeptical difficulties which would push the Calvinists into an insoluble *crise pyrrhonienne*. This development is due to two ardent debaters of the Jesuit order, Fathers Jean Gontier and François Veron. The latter, whose presentation we shall follow, is a fabulous character of the Counter-Reformation. Originally one of the Jesuit teachers at La Flèche (when Descartes was a student there), Veron became so facile in the Counter-Reform that he was freed from his duties as a teacher, and later freed from his order, to be the official arguer for the faith for the king of France. He was given permission to attend Calvinist meetings and services and to debate with the reformers under protection of the king. His attack was so successful that the consistory of the French Reformed Church forbade ministers to dispute with him.<sup>11</sup> The structure of Veron's attack was to demolish the Calvinist claim that their criterion of faith was Scripture alone, to force them to other criteria, each of which was in turn shown to be inadequate as a rule of faith, and then end with his charge that the reformers are Pyrrhonists.

In his *La Victorieuse Methode pour combattre tous les Ministres: Par la seule Bible*, the argument begins by asking, "How do you know that the books of the Old and New Testaments are Holy Scripture?"<sup>12</sup> The question of canonicity raises a peculiar difficulty. If, for the Calvinists, Scripture is the rule of faith, how do we tell what is Scripture? Calvin's answer, by the inner persuasion of the Holy Spirit, admits that something other than Scripture is the rule of faith, and also raises the problem of the authenticity of this inner persuasion, distinguishing it from madness, false enthusiasm, etc. To do this, another criterion would be needed, a standard of the veracity of inner persuasion. As St. François de Sales had earlier put the problem:

"Now, let us see what rule they have for telling the canonical books from other ecclesiastical writings: 'The witness' they say, 'and internal persuasion of the Holy Spirit.' O God, what a hiding place, what a fog, what a night. Are we thereby enlightened in such a crucial matter? We ask how one can recognize the canonical books. We would like to have some rule for discerning them, and instead they tell us about what goes on within themselves, which no one can see or know, except the soul itself and its Creator."<sup>13</sup>

11. For information on François Veron's career, see the Abbé P. Feret: *Un Curé de Charenton au XVII<sup>e</sup> siècle* (Paris 1881); Feret: *La Faculté de Théologie de Paris et ses Docteurs les plus célèbres, Epoque moderne*, Tome IV, XVII<sup>e</sup> Siècle, Revue littéraire (Paris 1906), chap. iii, "François Veron", pp. 53-92; and the article "Veron, François" in the *Catholic Encyclopedia*, XV (New York 1912), pp. 359-360.

12. François Veron: *La victorieuse methode pour combattre tous les Ministres: Par la seule Bible* (Paris 1621), pp. 45-46.

13. St. François de Sales: *Controverses*, p. 169.

In accepting inner persuasion as the rule of Scripture, one should be sure that it was produced by the Holy Spirit, that it really occurred (that is, that the reporter was not lying), that it had universal application to all the faithful, that it was not contradictory, and that it was a better means of deciding religious questions than that of the Church and councils.

But, even if one could tell what book is Scripture, then how could one tell (a) what it says and (b) what we are supposed to believe? The printed words require an interpreter. In spite of the reformers' claims, that the Bible contains clear and express texts, the disagreement among readers like Luther, Calvin, and Zwingli indicate that it is not obvious what is stated. After all, the sacred writings are just "waxen-natured words, not yet senc'd, nor having any certain Interpreter, but fit to be plaid upon diversly by quirks of wit."<sup>14</sup> Every text, Veron claimed, gets its meaning in terms of some interpretation made of the symbols, and then by inferring a meaning from the text. The text doesn't come with a built-in interpretation. It does not contain statements about how various collections of letters are to be read, and what they mean. Any such decision is drawing a consequence not contained in Scripture itself. This involves both abandoning the non-Scriptural claim of the Protestants, that Scripture alone is the rule of faith, as well as presenting a basis for interpretation that is not subject to error. Inner persuasion as the standard for interpretation has all the difficulties mentioned previously in connection with it as a standard of canonicity. It is unverifiable, may be illusory, variable, etc. If the Protestants next retreat to the position that their interpretation consists solely of drawing the obvious logical inferences from what Scripture states, those with the "machine of war" are ready to devastate this new line of defense. First, this is not a Scriptural claim, since Scripture doesn't present any rules of inference. Secondly, due to the fallibility of mankind, one can always be mistaken as to whether one has drawn the proper inferences. If it is always possible that one has erred, one will always be in doubt if one has found the true faith, unless there is an infallible judge of our judgments.<sup>15</sup>

The reformers, forced by this attack to be the defenders of natural reason, claimed that we have a standard for judging inferences—the rules of logic, and also that Jesus and the church fathers reasoned logically.<sup>16</sup> Veron answered that

---

14. The English Catholic, John Sergeant: *Sure-Footing in Christianity or Rational Discourses on the Rule of Faith* (London 1665), p. 68.

15. Veron: *Methodes de Traiter des Controverses de Religion* (Paris 1638), Part I, p. 170. (St. Louis University has a copy of this very rare work, and has been kind enough to allow me to use their copy for this study.)

16. Jean Daillé: *La Foy fondée sur les Saintes Escritures. Contre les nouveaux Methodistes*. 2nd Ed. (Charenton 1661), pp. 55–65; Paul Ferry: *La dernier desespoir de la Tradition contre l'Escriture* (Sedan 1618), pp. 119–120 and 185.

the so-called rules of reasoning were set down by a pagan, Aristotle, and who should he be taken as the judge of religious truth? And neither Jesus nor any of the church fathers maintained that their views were true because of the logic involved, but that they were true because they were the Word of God.<sup>17</sup> When some reformers answered that Zeno of Elea, and not Aristotle, was the author of the rules of inference, Veron retorted, "A great objection: that it be Zeno and not another; are they better judges of our controversies?"<sup>18</sup> The Calvinist leader Pierre du Moulin, countered, in his *Elements de la Logique Françoise*, that logic is not based on the opinions of some ancient Greeks, "For there is a natural logic which men make use of naturally without applying any art. Even the peasants make syllogisms without thinking about it."<sup>19</sup> About this Veron exclaimed "poor supposed faith, based on the rules of Zeno's logic, or on the force of a peasant's reason."<sup>20</sup> Something as unreliable as the natural reason of a peasant could hardly yield an indubitable faith. Why not accept the decisions of a council instead of those of a peasant? Lastly, Veron asked, since one sometimes draws wrong inferences, how can one be completely sure in *any given instance* that one has not committed a logical error?<sup>21</sup>

Veron summarized his argument against deriving religious truth through reasoning from Scriptural text in eight "Moyens." (1) The conclusions that the reformers have arrived at by inferences are not in Scripture. (2) These inferences are never drawn in Scripture. (3) By using inferences, reason, rather than Scripture, is made the judge of religious truths. (4) Reason can err. (5) Scripture does not say that conclusions derived by logical means are articles of faith. (6) The church fathers did not know the conclusions derived by the reformers. (7) The conclusions, at best, are only probable. (8) Even a necessarily true conclusion drawn from Scripture is not an article of faith, because nothing can be unless it be revealed by God.<sup>22</sup>

With this type of argumentation, Veron was trying to create a special kind of skeptical crisis for his Protestant opponents. Unlike the "skepticism with regard to reason" and the "skepticism with regard to the senses" that Montaigne and Charron had developed, Veron intended only to present a skepticism with

17. Veron: *Methodes de Traiter*, Part I, pp. 169–170. 18. *Ibid.*, Part I, p. 169.

19. Pierre Du Moulin: *Elements de la Logique Françoise* (Geneva 1625), pp. 3–4.

20. Veron: *Victorieuse Methode*, p. 67.

21. Veron: *Methodes de Traiter*, Part I, p. 177. If one checks one's reasoning by the rules of logic, this leads to the problem of whether the checking is correct. Cf. David Hume: *A Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge ed. (Oxford 1949), Book I, Part IV, sec. 1, pp. 180–183.

22. Veron: *Methodes de Traiter*, Part I, where the 8 Moyens are stated in detail, argued for, and defended against objections.



regard to the *uses* of sense and reason in religious matters. In terms of this, he tried to show that once the reformers denied there was an infallible judge, they could have no guaranteed faith because they had no defensible rule of faith. Every criterion of religious knowledge they adopted—Scripture, inner persuasion, reason—was shown to be doubtful if applied to religious questions. The Calvinists could not obtain religious certainty because any standards they employed could be undermined by Veron's type of skepticism.

The hard-pressed Calvinists tried various ways of dealing with Veron's attack, treating it as a complete skepticism. The French reformer, Jean Daillé, attempted to show the *reductio ad absurdum* of Veron's onslaught, that if it were applied to books other than Scripture, we could be certain of nothing, no council, church father, writer, etc.<sup>23</sup> Veron merely replied that this showed the desperation of such people. When they were shown to have no firm basis for their views, all that they could do was drift into complete skepticism, and become "*Daillé Minister of Carenton, new Pyrrhonian, & indifferent in Religion.*"<sup>24</sup> When Pierre du Moulin made the fatal admission, in order to evade Veron's attack, that no man could judge the religious controversy with absolute certainty, he too showed himself a "new Pyrrhonian." Veron proclaimed, "poor religion, without certainty, abandoned to the discretion of each particular bungler or other."<sup>25</sup> Religion, on Du Moulin's basis, had become a matter of personal idiosyncrasy, and no longer claimed to be true. Another French Calvinist, Paul Ferry, fought back by insisting on the perfection of natural reasoning, and by denying the skeptical claims about the complete fallibility of human nature.<sup>26</sup> Veron pointed out that this answer is beside the point. "Who doubts it [that there is a basis for our rationality]? But none of this suffices as the foundation of an article of faith, for none of it is the Word of God, & to believe is only to accept something as true, because God has said it."<sup>27</sup> Hence, according to Veron, our reason may be perfectly sound, but this still would not overcome a skepticism with regard to employing reason in establishing the articles of faith. Even theological reasoning, which he said could be "necessary and certain," is inadequate to prove that a proposition is a religious truth, unless God has also revealed it.<sup>28</sup>

Thus, by skillful use of the "new machine of war," the counter-reformers

23. Daillé: *Traicté de l'employ des Saints Peres, pour le iugement des differends, qui ont aujourd'hui en la Religion* (Geneva 1632), chap. 1.

24. Veron: *Du vray Juge et Jugement des differents qui sont aujourd'hui en la Religion; Ou est respondu au sieur Daillé Ministre de Charenton, nouveau Pyrrhonien, & different en Religion, contraire à ses colleagues & à son party* (Paris n. d.).

25. Veron: *Victorieuse Methode*, p. 58.

26. Ferry: *Dernier desespoir de la Tradition*, esp. pp. 146–186.

27. Veron: *Methodes de Traiter*, Part. I, p. 170.

28. *Ibid.*, Part. I, p. 197.

enmeshed the Calvinists in a series of difficulties. First the problem of the location and intelligibility of Scripture is raised, and then the need for a standard or judge is pointed out. Next the reformers are pressed into adopting various strategically indefensible positions regarding the basis or standard of their faith. They are forced to retreat to Calvin's citadel, that inner persuasion assures them of the truth and true meaning of Scripture, and this is immediately destroyed by one of the old skeptical bombshells. Next, the reformers are driven to defending a most uncomfortable position, that human reason is capable of telling what Scripture says, and drawing proper inferences therefrom. Then Veron's skepticism with regard to use of reason in religion carries the day, leaving the reformers defenseless, holding a book whose authenticity they cannot establish, whose meaning they can never be sure of, and only the fallible instrument, man's faculties of the senses and reason, to employ to find the faith, a task one could never be sure the instrument could perform.

But the "new machine of war" appears to possess a peculiar recoil mechanism which has the strange effect of engulfing the target and the gunner in a common catastrophe, as the reformers pointed out. If Veron's arguments were accepted, no written work at all could be accurately fathomed and comprehended. The denial that man, aided by his natural faculties of reason and the senses, is the judge of what something said would have devastating consequences, as the Calvinists Daillé, La Placette, and Boullier, the Anglican Glanvill, the non-Conformist Ferguson, and the philosopher Leibniz pointed out. Not only would the reformers be left at sea in determining what his faith was, but so would everyone else. The Catholic who appealed to the church fathers would be beset with the same difficulties that Veron had raised. How do you know which books are those of the church fathers, how do you know what they say? The appeal to papal authority would be met with another application of Veron's argument. How does one tell who is the pope, what he has said, whether one has understood correctly? If the believer is possessed of fallible faculties, and cannot trust them in reading Scripture, can he trust them any better in locating the pope, in hearing him, in interpreting him?<sup>29</sup>

The character of the alliance between the counter-reformers and the skeptics

---

29. Cf. Daillé: *Traicté de l'employ des Saints Peres*, chap. 1; Jean La Placette: *Of the Incurable Scepticism of the Church of Rome* (London 1688); David-Renaud Boullier: *Le Pyrrhonisme de l'Eglise Romaine* (Amsterdam 1757); Joseph Glanvill: *ΛΟΓΟΤΙΜΟΦΡΗΣΚΕΙΑ: or a Seasonable Recommendation and Defence of Reason, In the Affairs of Religion; Against Infidelity, Scepticism, and Fanaticisms of all sorts* (London 1670) pp. 32–33; Robert Ferguson: *The Interest of Reason in Religion* (London 1675), p. 190; and Gottfried Wilhelm Leibniz: *Theodiciée* (Amsterdam 1710), p. 74.

in France is indicated by the self-destructive character of the "new machine of war." The alliance was not merely, as Bredvold has suggested,<sup>30</sup> for strategic purposes. It also encompassed, for many of the French counter-reformers, the ideological core of their defense. They could not be hurt by the skeptical bombardment because they had no position to defend. Their faith was grounded in no rational or factual claim, but in an accepted, and unquestioned faith in the Catholic tradition. They saw, as Maldonat had claimed, that if they once doubted this faith by traditional acceptance, they too would be destroyed in the same way as the reformers.<sup>31</sup> And so one finds an implicit fideism in many of the French counter-reformers, which is made explicit in the writings of the French skeptics from Montaigne to La Mothe Le Vayer.

Beginning with Hervet and Maldonat, there are many indications that the leading French counter-reformers subscribed to a type of fideism like that developed in the views of Montaigne and his followers. In the preface to his translation of Sextus Empiricus, Hervet had insisted on the non-rational character of the faith, and need to believe rather than know. The attempt to discover a science of religious knowledge leads to heresy and disaster. The boon of skepticism to the Christian religion, according to Hervet, lies in its destroying the dogmatic philosopher, so that faith alone remains as the road to religious truth.<sup>32</sup>

Maldonat seems also to have stressed the non-rational character of religious belief, and that pure faith must precede any religious knowledge. It is this that may well explain his friendship and apparent agreement with Montaigne.<sup>33</sup> The burden of Maldonat's theology appears to have been to free religious belief from dialectical arguments, and to attack the presumption of the rational man trying to judge of religious matters. The basis of Christianity is the faith as set forth in Scripture and tradition. "It should be enough for us to answer, in one word, that we are Christians, not philosophers. The Word of God is our stay, and while we have this clear and plain, we lay little stress on the dictates of mere natural reason."<sup>34</sup>

---

30. Louis I. Bredvold: *The Intellectual Milieu of John Dryden* (Univ. of Michigan Studies in English, Vol. XII), (Ann Arbor), pp. 76 ff.

31. Maldonat: *Commentary on the Holy Gospels*, Vol. I, pp. xix-xx and Vol. II, p. 109-110.

32. Hervet, preface to Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*. See also Hervet's appeal to faith alone as the foundation of his faith in his *Epistre envoyée à un quidam fauteur des nouveaux Evangeliques, en laquelle est clairement monstré, que hors l'Eglise Catholique n'y nul salut* (Paris 1561), p. 12.

33. Cf. Aymonier, "Un Ami de Montaigne. Le Jésuite Maldonat", pp. 14-18. On p. 18, Maldonat is quoted as saying "Si non credideritis neque intellegitis", and "credere est assentiri", which Aymonier interprets as close to Montaigne's fideism in the *Apologie*.

34. Maldonat: *Commentary on the Holy Gospels*, Vol. II, pp. 420-421.

In many other counter-reformers, the fideistic element is indicated in part only negatively, in that no rational defense is put forth for their religion. It is also suggested through guilt-by-association with those theologians and philosophers whom they admired. The Cardinal du Perron (of whom the Pope is supposed to have said at a meeting of the College of Cardinals, "Let us pray that God will inspire the Cardinal du Perron, so that he will persuade us of what He wishes,")<sup>35</sup> in his controversial literature spent virtually no time presenting evidence for his cause, but devoted himself primarily to showing the inadequacy of the Calvinist theory of religious knowledge. But the Cardinal was a friend of Montaigne's adopted daughter, Mlle. de Gournay, and a great admirer of the fideistic theological writings of Montaigne's adopted son, Pierre Charron.<sup>36</sup> A story about du Perron indicates his evaluation of the merits of human reason in theological matters. He was invited to dinner by the king of France, Henri III, and gave a discourse against atheism, and offered proofs of the existence of God. When the king expressed his pleasure at this, and praised du Perron, the latter said, "Sire, today I have proven, by very strong and evident reasons, that there is a God. Tomorrow, Sire, if it pleases Your Majesty to give me another audience, I will show and prove to you by just as good and evident reasons that there is no God at all." The king, apparently not a fideistic Christian, got angry, and threw out his guest.<sup>37</sup>

There are some faint signs of fideism even in the life and works of the most spiritual of the French counter-reformers, St. François de Sales. Although in his *Controverses* he defends the values of natural reason, one of the few modern writers whom he cites as an authority on religious matters is Montaigne. An odd passage from Montaigne is quoted in defense of miracles in order "de prouver la foy par miracles."<sup>38</sup> St. François not only approved of Montaigne to the extent of using him as a witness of the faith, and in the role of a learned doctor, he was also friendly with some of the skeptic's disciples. In spite of having condemned those "of our age who profess to put all in doubt," St. François corresponded with Mlle. de Gournay, and encouraged and directed her in charitable endeavors.

---

35. Quoted in the life of Du Perron, prefixed to *Les diverses œuvres de l'illustrissime Cardinal Du Perron* (Paris 1622), p. 22.

36. Jean Duvergier du Hauranne (Saint-Cyran), mentions Du Perron's admiration of Charron in *La Somme des fautes et faussetez capitales contenues en la Somme Theologique du Pere François Garasse de la Compagnie de Jesus*, (Paris 1626), Tome II, p. 324. On Du Perron's relations with Mlle. de Gournay, see Mario Schiff: *La fille d'alliance de Montaigne. Marie de Gournay* (Paris 1910), p. 37.

37. Pierre de L'Estoile: *Mémoires-Journaux*, Tome II, *Journal de Henri III*, 1581 to 1586 (Paris 1888), entry for Nov. 1583, pp. 140-141.

38. St. François de Sales: *Controverses*, p. 328, and "Notes préparatoires".



And he chose for his secretary Jean-Pierre Camus, the Bishop of Bellay, who openly proclaimed himself a follower of Montaigne and Sextus Empiricus and advocated, as we shall see, a very strong fideism.<sup>39</sup>

One can cite other indications of the links between the counter-reformers and the fideists. Apparently even to Montaigne's surprise, the Vatican expressed only the mildest disapproval of the views in the *Essais*, and invited him to devote himself to writing in defense of the Catholic Church.<sup>40</sup> Many of Montaigne's disciples were protected and promoted by Cardinals Richelieu and Mazarin.<sup>41</sup> Also, Claude Dormy, Bishop of Boulogne, was a great admirer of Pierre Charron's most skeptical writing, *La Sagesse*, a didactic rendition of Montaigne's Pyrrhonism. In Charron's letters, while composing the book, and while trying to get it printed and approved, there is constant reference to Bishop Dormy's admiration for the work, and his help in getting an approbation. In fact, the bishop disapproved of Charron's slight modifications of his complete fideism in the face of opposition from the Sorbonne theologians.<sup>42</sup> And in 1642 the king's confessor, the Jesuit Nicolas Caussin, printed *La Cour Sainte*, which contains an adaption of Charron's second book of *La Sagesse*, the core of his views.<sup>43</sup>

These indications of approval of fideism or fideists on the part of some of the French counter-reformers may be explicable in terms of the method employed by these people to fight Calvinism, a method which is essentially the application of certain problems of the Greek Pyrrhonists to the religious controversies of the time. Some of the Catholics try to avoid the devastation caused by their method by implicitly adhering to a Christianity based on faith alone. The skeptical theory of religious knowledge advanced by Montaigne and his disciples provides a theoretical framework in which the "machine of war" can operate without destroying the gunner, a framework in which a total skepticism on the rational plane becomes the preparation for the revelation of the true faith. An examination of the theology of the Montaignians will, I believe, indicate a philosophical basis for the alliance of skeptics and orthodox Catholic leaders.

Although Montaigne was certainly not the first Christian fideist, nor even the

---

39. Cf. St. François de Sales, letter to M. Celse-Bénigne de Chantal, 8 Decembre 1610, in *Œuvres*, Tome XIV, (Letters, Tome IV), (Annecy 1906), p. 377; Alan M. Boase: *The Fortunes of Montaigne: A History of the Essays in France, 1580-1669* (London 1935), p. 61; and Schiff: *La fille d'alliance de Montaigne*, pp. 29-30.

40. Michel de Montaigne: *Journal de Voyage* (Paris 1909), pp. 250-252 and 274.

41. For example, Gabriel Naudé and La Mothe Le Vayer were protégées of Richelieu and Mazarin.

42. Cf. L. Auvray: "Lettres de Pierre Charron à Gabriel Michel de la Rochemaillet", *Revue d'Histoire littéraire de la France*, I (1894), esp. pp. 323-327.

43. Cf. Boase: *Fortunes of Montaigne*, p. 186.

first Christian Pyrrhonist, his presentation of this theological view in the long, rambling "Apologie de Raimond Sebond" is the most influential work of its kind in modern history. Appearing a score of years after the first printing of Sextus Empiricus, it served to popularize the ideas of the Greek skeptics and to develop the theory that Hervet had stated in his preface to his edition of Sextus (the new Pyrrhonism), Christian skepticism or fideistic Catholicism. The bulk of the "Apologie," as Villey has shown, was written during Montaigne's *crise pyrrhonienne* in 1575-76, occasioned by his meditations on the writings of Sextus Empiricus.<sup>44</sup> In the "Apologie," Montaigne purports to be defending the views of Raimond Sebond, a fifteenth-century theologian whose work he had translated. Sebond was an extreme rationalist who claimed that he could give complete evidence for Christianity from natural science and by reasoning. Montaigne, in answering the objection that Sebond's reasons are rather weak, unleashes a general skepticism about the possibility of men being able to offer adequate evidence for any view whatsoever. The end result is the gradual, and somewhat haphazard, development of a thorough-going philosophical and theological Pyrrhonism, showing the unreliability of our sense information and of our rational abilities, the presumptuousness of man trying to measure the universe, the inability of man to uncover any defensible criterion of knowledge in any area whatsoever, etc. All the traditional arguments and paradoxes of Sextus Empiricus are poured out to overwhelm one, and show the futility of man's claims to knowledge. And because of our natural inability to reach the truth about any subject whatsoever, the one thing that we can hold on to, Montaigne tells us, is our faith, since this is not based on our dubious faculties, or on unreliable evidence, but is a pure, incomprehensible gift from God.

"The share we have in the knowledge of truth, such as it is, has not been acquired by our own powers. God has taught us that sufficiently well through the witnesses he chose out of the common people, simple and ignorant men, in order to impart to us his wonderful secrets; our faith is not of our own acquiring, it is purely the gift of another's bounty. It is not by our reasoning, but by outside authority and command. We are therein assisted by the weakness more than by the strength of our judgment, by our blindness more than by our clear-sightedness. By means of our ignorance, more than our knowledge, do we become wise in this heavenly wisdom. It is not to be wondered at if our natural and earthly powers are unable to conceive that supernatural and heavenly knowledge; let us bring to it nothing of our own but obedience and submission."<sup>45</sup>

44. Pierre Villey: *Sources et Evolution des Essais de Montaigne* (Paris 1908), Vol. I, pp. 218 and 365, and Vol. II, pp. 164-165.

45. Montaigne: "Apology for Raimond Sebond", *The Essays of Montaigne*, trans. by

And then Montaigne gives his Scriptural text, for it is written:

"I will destroy the wisdom of the wise and will cast down the learning of the learned. Where is the wise man? Where is the teacher (scribe)? Where is the reasoner according to the time? Has not God rendered foolish the wisdom of this world? For since the world has not by wisdom known God, it has pleased him, by the foolishness of preaching to save them that believe" (I Cor. 1:19-21).

This marriage of complete skepticism and acceptance of Christianity by faith alone, complete fideism, Montaigne offered as his explanation for remaining Catholic and rejecting the Reformation. Since we have no reason for preferring one thing to another, for making a choice, all we can do is remain in the condition in which God has put us.

"Otherwise I could not keep from perpetual rolling. Thus, by the grace of God, I have kept wholly, without being stirred or troubled by conscience, within the ancient tenets of our religion, amidst the many sects and divisions that our times have brought forth."<sup>46</sup>

Since all is in doubt, on the rational level, our security remains only in an unquestioned faith, based on nothing but the grace of God. Those who would choose are in a hopeless plight, since then evidence becomes relevant, and all the difficulties of skepticism must be resolved before one can make a rational decision.

The skeptical basis of Catholic Christianity is developed further by Montaigne's chosen disciple, Father Pierre Charron, one of the most prominent theologians and preachers of his day. He has long been under a cloud, partly due to the fact that neither his thought nor his style reached the heights of Montaigne, and partly because he has a reputation for *libertinism*. Charron, whose success in theology came in middle life, met Montaigne towards the end of the latter's career. Their friendship ripened rapidly. Montaigne found in the preacher an ideal intellectual heir. In his will, he adopted Charron and left him a large worldly and spiritual legacy. The only gift that we know passed from the French Socrates to his disciple during the former's life is an heretical work, the catechism of the liberal reformer, Ochino. After Montaigne's death, Charron revealed in his writings the actual extent of his legacy, the magnificent union of skepticism and Catholicism.<sup>47</sup>

---

J. Trechmann (New York & London n. d.), Vol. I, p. 495; and *Les Essais de Michel de Montaigne*, ed. by Pierre Villey, Tome II (Paris 1922), p. 230.

46. Montaigne: *Essays*, Trechmann ed., Vol. II, p. 14, and Villey ed., Tome II, p. 324-325.

47. For information about Charron, see J. B. Sabrié: *De l'Humanisme au Rationalisme*, Pierre Charron (1541-1603). *L'homme, l'œuvre, l'influence* (Paris 1913). The copy of Ochino is in the Bibliothèque Nationale, Rés. D<sup>2</sup>.2812.

Bereft of his master, the preacher devoted himself to expounding Montaigne's ideas didactically, in tract form. First he composed his theological opus, *Les Trois Veritez*, intended primarily as a Counter-Reformation blast at Calvinism. But to set the stage, and establish the first truth, that there is a God, Charron offered a "Discourse on Knowledge of God," in which he linked Montaigne's fideism to one of the great traditions of Christian theology, that of the negative theologians. He argued that God's nature and existence were unknowable because of "our feebleness, and the greatness of God."<sup>48</sup> The infinitude of God surpasses all possibility of knowledge, because to know is to define, to limit, and God is beyond all limitations. And so, the greatest philosopher and the most knowing theologian do not know God more or less than the humblest artisan.<sup>49</sup> But the feebleness and incapacity of man is such that even if God were not infinite, we still could not know Him. Here Charron offered a brief summary of the reasons for skepticism about human knowledge, and then declared, "O piteous and vile thing that man and all his wisdom is; O foolish and enraged presumption of trying to know God."<sup>50</sup> The only possible way of knowing God is negatively, knowing what He is not. The true positive knowledge of God is perfect ignorance.<sup>51</sup> Having combined the negative theologian's claim that God is unknowable because He is infinite, and the skeptic's claim that God is unknowable because of the feebleness of man's capacities, and man's inability to know anything, Charron then uses this double-barrelled fideism to attack the atheists. Their arguments that God does not exist depend upon defining what God is, and then drawing absurd conclusions. But their definition involves measuring God in human terms, and their conclusions carry no weight, since the atheists do not and cannot know what they are talking about.<sup>52</sup> The rest of Charron's *Trois Veritez* is an attempt to make theism, Christianity, and Catholicism plausible and to denounce Calvinism.

His next work, *La Sagesse*, develops at much greater length the feebleness of man and Montaigne's advice as to what to do about it. This treatise, one of the first philosophical works written in a modern language, is little more than Montaigne's views presented in organized form. One of the unique features of it is Charron's separation of ethics from religious considerations for, perhaps, the first time in modern philosophy.

48. Pierre Charron: *Les trois veritez*, (Paris 1595), p. 17.

49. *Ibid.*, pp. 19-20.

50. Charron: *Les trois veritez*, dernière edition (Paris 1635), p. 15, in *Toutes les œuvres de Pierre Charron* (Paris 1635).

51. *Ibid.*, p. 18, and *Trois veritez*, Paris 1595 ed., p. 26.

52. Charron: *Trois veritez*, Paris 1595 ed., pp. 67-70. It is interesting to note that Sextus Empiricus is listed as an atheist on p. 67.



The argument of *La Sagesse* is to show that "the true science and the true study of man is man,"<sup>53</sup> and that the understanding of man leads to knowledge of God in a rather startling way. In knowing ourselves, we discover our feebleness, first of our senses and our sense knowledge, and then of our intellect and what it teaches us. We discover we are but animals, and not very impressive ones. The lugubrious details about the vanity and misery of man, and of his pretensions to knowledge, lead to the fideistic conclusion that "The only principles man has are those God has revealed to him. Everything else is only dreams or smoke."<sup>54</sup> Having learned this much about himself, the wise man tries to rid himself of all his presumption and vanity by becoming a complete skeptic and emptying his mind of all his beliefs and opinions. This sort of attitude "is the thing which does more service to piety, religion, and divine operation than anything else there is."<sup>55</sup> Cleansed of all beliefs and opinions, man can present himself "blanc, nud & prest" before God to receive the revelation and accept it on faith alone. The advantage of this complete fideism, Charron asserted, is that one cannot become a heretic: "Never will an Academic or a Pyrrhonist be a heretic." By having no opinions, one cannot have wrong opinions. One will only have the views that God imposes.<sup>56</sup> For the rest, the wise man lives according to nature. His moral life, apart from God's commands, is based on no theory. He follows the dictates of his nature, thus being a noble savage. This is the preparatory stage to grace. Until God shows us what is true and what to do, we are complete skeptics and natural men. In this state, and in this state only, can we be free from heresy and error and be ready for divine guidance.<sup>57</sup> In his explanation of his views, *Le Petit Traicté de Sagesse*, Charron claimed his fideism is similar to the theory of the mystics regarding how to prepare the soul for God. The Charronian sage has purged himself, thrown away the false guides that could lead him astray. It is up to God to save him and show him the way. And in relying on God's action, Charron claimed his theory is different from classical Pyrrhonism.<sup>58</sup>

53. Charron: *La sagesse*, in *Toutes les œuvres de Pierre Charron* (Paris 1635), p. 1. (Each work in this volume has its own pagination.)

54. *Ibid.*, Livre I, chaps. x–xi. The quotation is on p. 144.

55. *Ibid.*, Livre II, chaps. i–ii. The quotation is on p. 21. On Charron's "method of doubt", see Sabrié: *Humanisme au Rationalisme*, chap. xii, esp. pp. 303–319; and R. H. Popkin: "Charron and Descartes: The Fruits of Systematic Doubt", *Journal of Philosophy*, LII (1954), p. 832.

56. Charron: *La sagesse*, Livre II, chap. ii, p. 22.

57. *Ibid.*, Livre III; and Charron: *Traicté de Sagesse* (Paris 1635), p. 226. (This work is also known as *Petit Traicté de Sagesse*.)

58. Charron: *Petit Traicté*, pp. 223–226.

According to Charron, the Calvinists are those who will not accept the traditional means by which we have been led to God, but instead have the arrogant pride and presumption to think that some human authority or effort is capable of finding a better and surer means to the true religion. Calvinism is one more type of dogmatism, but it is the most dangerous, in that it tries to answer the most important questions for man by man and tries to challenge the age-old paths to God. Its effect, in attempting to make man the measure of religion, will be catastrophic in destroying the only solid foundation we have, the revelation and will leave us with nothing that we can be certain of.<sup>59</sup>

This statement of complete fideism was supplemented by that of other Montaignians. Jean-Pierre Camus, 1584–1654, who became bishop of Bellay and secretary to St. François de Sales and spent a good deal of time fighting against the monastic orders, employed the same type of total skepticism as the basis of his faith. His most theoretical work, *Essay Sceptique*, written when he was only nineteen in 1603 before he became a priest, is a lengthy and somewhat novel presentation of the Pyrrhonism of Montaigne and Sextus Empiricus. When it was printed a few years later, Camus was a little apologetic in that the work might not be considered sufficiently serious for a bishop. But, as Villey and Boase have indicated, although Camus changed his mind about Montaigne's style and form and later condemned them, he did not give up his thought and ever defended Montaigne against the charge of atheism.<sup>60</sup>

The *Essay Sceptique* was written, the author tells us, when "I was then just fresh from the shop of Sextus Empiricus."<sup>61</sup> The work consists of first presenting the arguments for the Academic skeptic view that nothing can be known, then the opposite thesis, dogmatism, that something can be known, and finally Camus' view, Pyrrhonism, that we ought to suspend judgment on the question whether anything can be known or not. In the course of developing his case, Camus set forth his fideism, claiming that faith without reason is the best faith, since it is not erected on a shaky foundation that a new Archimedes will overthrow. For "there is nothing true among men except what it has pleased God to reveal to

---

59. This is the general thesis of Charron's third book of *Les Trois veritez*, esp. chaps i–iii and xii.

60. On Camus, see Boase: *The Fortunes of Montaigne*, pp. 114–134; Pierre Villey *Montaigne devant la posterité*, (Paris 1935), pp. 185–234; and Julien-Eymard d'Angers *Les "Diversités de J.-P. Camus"* (1609–1618), (n. p. 1952).

61. Jean-Pierre Camus: "Essay Sceptique", in *Les diversitez de Messire Jean Pierre Camus, Evesque & Seigneur de Bellay, Prince de l'Empire*, Tome IV (Paris 1610) Livre XV, chap. iii, p. 187\*.

(Only every other page is numbered, so I have designated the unnumbered ones by the number on the preceding page, plus an asterisk.)

them. All the rest is only dreams, wind, smoke, opinion."<sup>62</sup> Therefore, we ought to accept the revelation with humility. Our theology is rightly based only on *la foi ancienne*, and hence cannot err, since it comes directly from God. Those who won't accept this fideistic basis for religion, and try to develop a rational road to the faith, only engender error, heresy, reform theories, etc. These are all the fruits of man's vanity, that he believes his reason can figure out the truth.<sup>63</sup> (And, as Villey pointed out, "The fear of Protestant rationalism is at the base of Camus' skepticism.")<sup>64</sup> The solution to man's problem, Camus tells us, is to develop the Pyrrhonian suspense of judgment, which brings us to God in that we recognize our infirmities and are content with what God tells us.<sup>65</sup>

This type of fideism reaches its apex with François de la Mothe Le Vayer, "le voluptueux incrédule," who inherited the mantle of Montaigne from Mlle. de Gournay. La Mothe Le Vayer rose to eminence under the patronage of Richelieu and became the teacher of the king's brother and a member of the *Académie française*. Although hardly an original mind, his skepticism is probably the most far-going of any of the Montaignians up to his time. And in spite of the constant attacks on his religion, or lack of it, from his contemporaries like Guez de Balzac and Antoine Arnauld, down to the most recent studies of Pintard, Julien-Eymard d'Angers, and Grenier, almost all his writings include a constant appeal to, and defense of, an extremely fideistic kind of Christianity.<sup>66</sup>

La Mothe Le Vayer's first love was Sextus Empiricus, whom he called "our master," "the divine Sextus," "the author of our new Decalogue," etc. The endless theme of La Mothe Le Vayer's writings, from his early dialogues down

62. *Ibid.*, p. 254. See also pp. 224-226, 244\* and 278.

63. *Ibid.*, pp. 274-278.

64. Villey: *Montaigne devant la postérité*, p. 202.

65. Camus: "Essay Sceptique", p. 335\*.

66. On La Mothe Le Vayer's career, see the introduction by Ernest Tisserand to La Mothe Le Vayer's *Deux dialogues faits à l'imitation des anciens* (Paris 1922); Boase: *Fortunes of Montaigne*, chap. xviii; and René Pintard: *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle* (Paris 1943), 2<sup>e</sup> partie, chap. I, sec. iii, and 3<sup>e</sup> partie, chap. III. Criticisms of La Mothe Le Vayer's religious views appear in Antoine Arnauld: *De la nécessité de la Foy en Jesus-Christ pour être sauvé* (Paris 1701), Tome II, esp. pp. 181-221; Guez de Balzac: "Lettres de Jean-Louis Guez de Balzac", pub. by Philippe Tamizey de Larroque, in *Collection de documents inédits sur l'histoire de France, publiées par les soins du Ministre de l'Instruction Publique. Mélanges historiques*, Tome I, (Paris 1873), pp. 393-820. Recent criticisms appear in Pintard, *op. cit.*, *loc. cit.*; Jean Grenier: "Le sceptique masqué: La Mothe Le Vayer", *Table Ronde*, XXII, (1949), pp. 1504-1513; and Julien-Eymard d'Angers: "Stoïcisme et 'libertinage' dans l'œuvre de François La Mothe Le Vayer", *Revue des Sciences Humaines*, Fasc. 75, (July-Sept. 1954), pp. 259-284.

to his final soliloquies, is that Pyrrhonism is the philosophy closest to Christianity, and that the message of St. Paul is really the same as that of Sextus. Skepticism teaches us the vanity and presumption of any attempt to understand nature and God, and the need for revelation. Further, the empty hopes of dogmatic men of finding truths about nature and God, of establishing sciences, are genuinely impious. If *any* science were possible, this would mean that God was limited and measurable by human standards in terms of His Nature and His Creation, and that God is not free and all-powerful. The message of the skeptics is that man cannot and should not understand, and that those who try to comprehend are plunging towards heresy and impiety. The only knowledge we can have is the revelation it pleases God to give us. The Christian skeptic is best able to receive the Divine Word because, as Montaigne and Charron had argued, his mind has been purged of errors and presumptions. But suppose the skeptic doubts even the Word of God? If he does, it is his catastrophic mistake. Pyrrhonism should perish at the foot of the altar. The skeptic ought not to carry his doubts into religious affairs but should submit to the revelation. No rational inquiry assists or abets the discovery and recognition of divine truth. All one can do is to accept it on faith, without the aid of evidence.<sup>67</sup>

The skeptics from Montaigne to La Mothe Le Vayer emphasize more and more the non-rational, non-evidential character of religion, and avow complete adherence to the Catholic Church. The innovators, the reformers, have rejected the traditional revelation, and have offered reasons for their new faith. Als Mlle. de Gournay pointed out, Christian skeptics like Montaigne and herself accept as the touchstone of true religion "the Holy law of our Fathers, their tradition and their authority. Who can tolerate these new Titans of this century, who think they will reach knowledge of God by their means, and circumscribe Him, His Works, and their beliefs in the limits of their methods and their reason: willing to accept nothing as true, if it does not seem probable to them."<sup>68</sup>

This alliance between Pyrrhonism and Catholicism, as advocated by the Montaignians and employed by various French counter-reformers, was, I believe,

---

67. These themes appear in many of La Mothe Le Vayer's works. Cf. his *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens, par Oratius Tubero* (Mons 1671), esp. the dialogue, "De la diversité des religions"; his *Prose chagrine*, in *Œuvres de François de La Mothe Le Vayer* (Paris 1669), Vol. IX, esp. pp. 359-367; his *Opuscule ou petit traité sceptique sur cette façon de parler, n'avoir pas le sens commun*, in *Œuvres*, Vol. IX, esp. pp. 290-291; his *Discours pour montrer que les doutes de la philosophie sceptique sont de grand usage dans les sciences*, in *Œuvres*, Vol. XV, pp. 61-124; and his "De Pyrrhon, et de la secte sceptique", in *De la vertu des payens*, *Œuvres*, Vol. V, pp. 212-236.

68. Quoted in Boase: *Fortunes of Montaigne*, p. 61.



an underlying theory of the Counter-Reformation in France. The strategy of fighting the Calvinists by destroying their arguments through skepticism and reducing them to complete skepticism is intelligible in terms of the theory of Skeptics like Montaigne and Charron. The Catholic controversialists developed a skeptical method for destroying Calvinism. But this method would destroy any theory whatsoever, in spite of the restrictions suggested by Veron. Therefore the only way the Catholics could avoid committing intellectual suicide while defeating their opponents was to have no theory. They could advocate their Catholicism on faith alone while demolishing their enemies by engulfing them in skeptical difficulties. The skeptics provided the ammunition for the attack and the rationale for the defense. The strategy of attack is just an application of the standard Pyrrhonian puzzles to a special area. A basis for defense is the theological view offered by the Montaignians as their "nouveau Pyrrhonisme." Thus in the struggle of the Counter-Reformation the skeptics provide a theoretical framework and the weapons, are the armchair generals, and the counter-reformers apply the new skepticism to the new situation by developing a skepticism with regard to the uses of reason and sense in religious matters.

The Catholics seem to have been unaffected by the disastrous consequences of their method pointed out by the Protestants. The counter-reformers were unconcerned, perhaps, because they had accepted the Pyrrhonists' claim that skepticism is the way to God. Man's efforts are purely negative, eliminating false and doubtful views from his mind. Any positive content that remains is supplied by God, not man. As long as God is on the Catholic side, the general doubts of the Montaignians and the applied doubts of Veron serve only the good effect of curing one of false beliefs and keeping one from false religions. At least if one gives up the attempt to understand, one is saved from reaching heretical conclusions. And God through revelation keeps one in the true religion. The rational Catholic and the rational Protestant may both be demolished by the machine of war," but the man of faith will be saved through God, not reason or evidence.

If one says that delusion is as likely an outcome as revelation from this sort of Skepticism, the answer is that by not thinking one cannot be responsible. It is up to God alone. If the revelation is given and pressed upon us, the relinquishing of a human approach to religion leaves one at both the mercy and protection of God.

Any change from the traditional Church involves a human decision as to what is right or wrong in religion. One should have adequate reasons before making such an important decision. Then the counter-reformers and their skeptical allies try to make the Calvinists guilty of what was considered the Socinian heresy,

that reason is the measure of religious truth.<sup>69</sup> But if the skeptical arguments showed the unreliability of human rational faculties for this purpose and the true religion was constantly revealed, then the reformers' approach was fruitless and unnecessary. And while the method of the counter-reformers embroiled the Calvinists in a skeptical crisis, the counter-reformers themselves could consider their own position secure, since it was based on faith buttressed by the unquestioned fact that for them God was on their side, providing them with the true revelation and the Church as an infallible judge. Thus the types of targets the counter-reformers could destroy with their machine of war could not include their own fideistic fortress.

The Calvinists were made the defenders of the citadel of dogmatism, the efficacy of man's rational faculties, while the counter-reformers were safe on the rock of faith.

This ingenious alliance that routed the Huguenots in the ideological sphere, while Richelieu's policy reduced them in the political sphere, had a difficulty similar to that of the Hitler-Stalin pact. Its success hinged on the sincerity of the participants, on their religious sincerity. If the aim of the Montaignians was not to secure Catholicism but to envelop all religions in doubt so that agnosticism would triumph, then the alliance had taken away from the Catholics the same means of defense that they had already taken away from the Protestants.

With the growing influence of the Christian skeptics in the early seventeenth century, and possibly from knowing them too well, some of the orthodox became suspicious that the new theological base, pure fideism, might really be *libertinism*. The first suggestions that perhaps the Catholics had been betrayed appeared in the savage attacks of Fathers Garasse and Mersenne on the skeptics. Garasse, a bombastic figure of the early seventeenth century, gained much notoriety for his vicious attacks on Charron. He insisted that it was only the horrendous details which he heard in confession from people who claimed they were led to corruption by Charron's "breviare des libertins" that made him speak out.<sup>70</sup>

Garasse's first attack, *La Doctrine curieuse des Beaux Esprits de ce temps, ou pretendus tels*, of 1623, was a work of more than one thousand pages against all sorts of "libertins" and "athees" of whom Charron is the chief one. The book

---

69. Cf. Pierre Bayle: *Dictionnaire historique et critique*, art. "Socin, Fauste", closing comments.

70. On Garasse, see Boase: *Fortunes of Montaigne*, pp. 164-170; Frédéric Lachèvre: *Le procès du poète Theophile de Viau* (Paris 1909); and Joseph Lecler: "Un adversaire des libertins au début du XVII<sup>e</sup> siècle—Le P. François Garasse (1585-1631)", *Études*, CCIX (1931), pp. 553-572.

s mainly just a series of insults and unsupported charges.<sup>71</sup> When the priest, François Ogier, rose to Charron's defense and said, "Garasse my friend, ... the books of Charron are a little high-brow for minds as low and vulgar as yours,"<sup>72</sup> Garasse set to work to document his charges. In his *Apologie* he listed a series of impious and atheistic propositions that he had found in Charron's writings.<sup>73</sup> Then in his magnum opus, *La Somme Theologique* of 1625, dedicated to Cardinal Richelieu, Garasse worked out his charges in great detail against Charron and his influence, against the *libertins* and the *Atheistes couverts*. Here Garasse charged Charron and the "nouveaux Pyrrhoniens" with being dangerous and secret atheists, since their skepticism bred a religious indifference. Although Garasse himself was somewhat skeptical of rational theology, he saw in the fideism of Charron a vicious type of insincerity whose aim was not to defend the true religion, but rather to destroy it. As far as Garasse could discern, Charron's point was to make the Christian religion ridiculous and to leave people in a libertinism of spirit and actions. The debauchery of the times, the *libre-pensée* of the age, was the effect of the seditious views of Charron.<sup>74</sup>

The attack against Charron by Garasse, and another by Father Mersenne, in his *L'Impiété des Déistes*,<sup>75</sup> began a new era in French intellectual history, that of the crusade against skepticism. The crusaders had grasped the consequences of the alliance and claimed to have seen through the mask of the Montaignians, to have seen that they were playing a double game. In the decades following these initial publications against the "nouveau pyrrhonisme," there are a great many works attacking the skeptical menace and the pernicious irreligious views of Montaigne and Charron (both of whose works ended up on the Index).<sup>76</sup>

---

71. François Garasse: *La Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps, ou prétendus sages* (Paris 1623).

72. François Ogier: *Judgement et Censure du livre de la Doctrine curieuse de François Garasse* (Paris 1623), p. vi.

73. Garasse: *Apologie du Pere François Garassus, de la Compagnie de Jesus, pour son livre contre les Atheistes & Libertins de nostre siecle* (Paris 1624), chaps. 21–22.

74. Garasse: *La Somme Theologique des veritez capitales de la Religion Chrestienne* (Paris 1625), "Advertissemens", and Livre I, pp. 1–111.

75. Marin Mersenne: *L'Impiété des Déistes, Athées, et Libertins de ce temps, combattue et renversée de point en point par raison tirées de la philosophie et de la théologie* (Paris 1624).

76. Among the attacks on scepticism are Jean Boucher: *Les triomphes de la religion Chrestienne* (Paris 1628); Mersenne: *La verité des sciences, contre les sceptiques ou pyrrhoniens* (Paris 1625); Charles Cotin: *Discours a Theopompe sur les Fort Esprits du temps* (n. p. 1629); Yves de Paris: *La Theologie naturelle*, 3rd ed. (Paris 1641); Jean agot: *Apologeticus fidei* (Paris 1644); Jean de Silhon, *Les deux veritez* (Paris 1634); and Charles Sorel: *La science des choses corporelles* (Paris 1634).

The realization that the theoretical defenders of the Counter-Reformation in France might really be advocating the destruction of religion developed slowly. Even after the warnings had been put up, various Catholic leaders defended the alliance and opposed the proffered substitute theories of the Counter-Reformation, the *Somme* of Garasse and the *Meditations* of René Descartes. The danger involved, that the defense of Catholicism offered by the skeptics actually made Catholicism a fortunate accident as far as human beings were concerned, seems to have left many of the French counter-reformers unconcerned. Their immediate interest was the intellectual destruction of Calvinism; if the price necessary to do this was to envelop all human standards of evidence in a total skepticism, they were willing to pay it, and then proclaim with the Montaignians that it was indeed fortunate when one looked without any preconceptions for the true religion, God had luckily revealed the Catholic faith to us. That this happy accident could also be made suspect if the skeptics wished to carry their destructive work this far, at first troubled only people like Mersenne and Garasse.

Mersenne, after sounding the warning, devoted himself to the career of missionary for the new science. In this venture he collaborated with, among others, his skeptical friends Petrus Gassendi, La Mothe Le Vayer, and Samuel Sorbière (who, we are told, could not abide hearing an unkind word about Charron's views or books). In some of Mersenne's correspondence, there are signs that he remained quite sensitive to the dangers of skepticism when applied to religion, and though he was perfectly willing to absorb the Pyrrhonian atmosphere of his time as part of a new "scientific outlook," he was also horrified that it could have irreligious consequences.<sup>77</sup>

Garasse, on the other hand, was a bigot and was determined to destroy the alliance of the skeptics and the counter-reformers. But his efforts were so little appreciated that it was he rather than the Montaignians who was condemned, a sad history later repeated with regard to René Descartes. After Father Ogier's mild defense of Charron came out, a huge diatribe against Garasse appeared, written by one of the most brilliant theologians of the day, the Jansenist leader, Saint-Cyran (Jean Duvergier du Hauranne), in the form of a four-volume folio work, *La Somme des fautes et faussetez capitales contenues en la Somme Theologique du Pere Francois Garasse de la Compagnie de Jesus*, dedicated to Cardinal Richelieu.<sup>78</sup> This was Saint-Cyran's first important work, and was intended

77. On Mersenne's philosophy, and his own type of critique of Pyrrhonism, and fear of religious scepticism, see R. H. Popkin: "Father Mersenne's War Against Pyrrhonism", *Modern Schoolman*, XXXIV (1956-57), pp. 61-78.

78. Jean Duvergier du Hauranne (Saint-Cyran): *La Somme des fautes et faussetez*



to launch a campaign to make Jansenism the position of the Church of France.<sup>79</sup> In the preface, Saint-Cyran accuses Garasse of having "dishonored the Majesty of God." Later he is attacked for having "ruined the faith and religion in all its principal parts,"<sup>80</sup> and for being "the most hideous writer that one has ever seen."<sup>81</sup> After citing all his errors about the Bible, the church fathers, Greek and Roman authors, etc., Saint-Cyran late in the second volume came to the subject of Charron's views. He claimed that he had never read Charron until puzzling about Garasse's statement that this was the most impious, atheistic work ever written, and comparing this with Garasse's indications of its content. When he read Charron he found, contrary to Garasse, that the work was both intelligent and sound, and he could now understand why it was so esteemed by the best Catholic minds in France, like the Cardinal du Perron.<sup>82</sup>

What Saint-Cyran found when he examined Charron was that his views agreed with those of St. Augustine, the authority of the Jansenists. The picture of the feebleness of human reason and the incomprehensibility of God, and the condemnation of man's attempts to measure God, Saint-Cyran saw to be good orthodox Augustinian theology. And so, although he did not defend all Charron's views, Saint-Cyran tried to show, in the course of about a hundred and fifty pages of tirade, that the heir of Montaigne had been unjustly condemned, and that the alliance is in perfect accord with Scripture and the most trustworthy theology.<sup>83</sup>

As a result of this Jansenist defense of Charron, Garasse's attempt to terminate the alliance ended in disaster for him. Saint-Cyran pressed his defense until the theological faculty of the Sorbonne, which had originally given approval to the *Somme Theologique*, censured the work, and declared on September 1, 1926, that this work of Garasse "ought to be entirely condemned, because it contains several heretical, erroneous, scandalous, and rash propositions, and several passages from Holy Scripture, and from the church fathers badly cited, corrupted, and altered from their true sense, and buffooneries without number which are unworthy of being written or read by Christians and by theologians."<sup>84</sup>

---

*Coitales contenues en la Somme Theologique du Pere Francois Garasse de la Compagnie de Jesus* (Paris 1626).

79. Cf. Jean Orcibal: *Les Origines du Jansénisme*, Tome II (Paris and Louvain 197), chap. V.

80. Saint-Cyran: *Somme des fautes*, Tome I, Dedication, 1st, 2nd, and 42 pages.

81. *Ibid.*, Tome II, p. 241.

82. *Ibid.*, Tome II, pp. 321-324.

83. *Ibid.*, Tome II, pp. 321-469. Cf. Orcibal, *Origines du Jansénisme*, II, pp. 275-277.

Guhier, in his "*Crise de la Théologie*", pp. 29-31 and 51, examines the anti-rationalism involved in Saint-Cyran's and Jansen's theology.

84. Anon: *Censure de la Sacree Faculté de Theologie de Paris, contre un livre intitulé*

The attempt to end the alliance by claiming that the skeptics were secret atheists, whose aim was to destroy all religion, met with little success in the early part of the seventeenth century. The beleaguered Calvinists who sounded warnings about the consequences of using François Veron's machine of war were also ignored. The aggressive, premature anti-skeptics, like Garasse and Descartes, found themselves denounced and persecuted by the most orthodox leaders of the society, while the "Christian skeptics" were thriving as the favorites of Louis XIV and were dominating the intellectual scene. Garasse was condemned by the Sorbonne and silenced by the Jesuit order. Descartes, offering a positive theory to demonstrate the existence of God and the immortality of the soul, to replace the skepticism and fideism then current, found himself attacked by a leading Jesuit, Father Bourdin, and assailed by the Jesuit order until they achieved the condemnation of his works late in the century. Among the leaders in the struggle against Cartesianism were Father Gabriel Daniel, a Jesuit who preferred the skepticism of Gassendi to the dogmatic metaphysics of Descartes, and Pierre-Daniel Huet, the Bishop of Avranches, and La Mothe Le Vayer's successor as the teacher of the Dauphin, who advocated a complete Christian Pyrrhonism in preference to what he considered the heretical dogmatism of Descartes, heretical for trying to provide a rational basis for religion.<sup>85</sup>

The "Christian skeptics" were esteemed by most, though becoming more and more suspect. The admirers and supporters of the Montaigne tradition, La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Guy Patin, Petrus Gassendi, and Samuel Sorbière, lived out their lives in glory as the favorites of Richelieu and Mazarin, as the advisers of the leaders of church and state, and as the recipients of best political and intellectual plums available. In spite of the suspicions about them, they were able to maintain their positions and to hand their tradition over to Pierre-Daniel Huet.

The alliance died late in the seventeenth century, with the skeptics now classed as enemies of the church rather than friends. It is hard to date its termination.

---

*La Somme Theologique des veritez capitales de la Religion Chrestienne, par R. P. François Garassus, &c.* (Paris 1626), pp. 12-13. On the background of this condemnation; see Orcibal: *Origines du Jansénisme*, II, pp. 263-267.

85. Cf. René Descartes: *The Seventh Set of Objections with the Author's Annotations thereon, otherwise a Dissertation concerning First Philosophy, and Letter to Father Dinet*, in *Philosophical Works of Descartes*, Haldane-Ross ed. (New York 1955), Vol. II, pp. 259-376; Gaston Sortais: "Le Cartésianisme chez les Jésuites français au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle", *Archives de Philosophie* VI, Cahier III (1929); Pierre-Daniel Huet: *Censura Philosophiae Cartesianae* (Paris 1689); Huet: *Traité philosophique de la foiblesse de l'esprit humain* (London 1741); and Gabriel Daniel: *Voyage du monde de Descartes* (Paris 1690).

and the about-face in evaluation of the merits and aims of the Christian skeptics. But the fate of Father Richard Simon's *Histoire critique du Vieux Testament* of 1678, the crowning achievement of the "new machine of war," is probably indicative of what was happening. This scholarly work purported to demolish the Calvinist appeal to Scripture by showing that (a) no original manuscript of the Bible exists, and (b) nobody knows the original meaning of ancient Hebrew. Therefore Father Simon claimed no one could safely base one's faith on Scripture.

The destructive potentialities of Simon's work were immediately realized, the implications that it had for any and all historical documents, be they scriptural, apostolic, papal, or anything else. The work, dedicated to Louis XIV, was suppressed before publication. (A copy of this edition survives in the library of the last important leader of the alliance, the last direct-line disciple of Montaigne, Bishop Pierre Daniel Huet.)<sup>86</sup>

The alliance lasted approximately from the end of the Council of Trent until the period of the Revocation of the Edict of Nantes, until France was again "toute Catholique." But France "toute Catholique" was on the verge of showing one of the effects of a century of skeptical basis for its faith, in the Enlightenment, in the application of the tradition to Christianity itself by Voltaire, Diderot, and others.

The alliance contained an intellectual problem which was bound to be the source of its destruction. The total skepticism with regard to any foundation for any human knowledge eliminated the possibility of any rational basis for the religion as well. The total skepticism implied no conclusion whatsoever about what one was to believe. If the "Christian skeptic," or the operator of the machine of war, had any beliefs, that was accidental as far as his negative argument was concerned. If one accepted the negative argument, the doubt about the possibility of man, by rational means, ever finding the truth, then on what basis could the members of the alliance advocate their faith? Any beliefs, or no beliefs, were compatible with their argument, since their argument implied nothing whatsoever.<sup>87</sup> One could accept the negative reasonings of Charron and Veron if one were a complete agnostic, or if one were a Catholic, a Protestant, or anything else. Thus, in spite of the recent attempts to portray Montaigne as a religious writer, in theory he may have been a believer or a non-believer. Concentration on the anti-rationalism of the Montaignians can easily lead to agnosticism if no

---

86. Cf. Richard Simon: *Histoire critique du Vieux Testament* (Paris 1678). This copy is now in the Bibliothèque Nationale, Rés. A. 3498.

87. Cf. R. H. Popkin: "Theological and Religious Scepticism", *Christian Scholar*, XXXIX (1956), esp. pp. 155-158.

revelation occurs. The "fideism" of Voltaire<sup>88</sup> is as likely a result as the orthodoxy of the Cardinal du Perron. The alliance probably provided good camouflage for the indifferent, the unbelievers, and the anti-fanatics, while providing, in terms of its tactical and strategic success, excellent ammunition for the believers. My own guess is that Montaigne was indifferent, La Mothe Le Vayer and Naudé may not have been believers at all, while Bishop Camus, Father Charron,<sup>89</sup> and Mlle. de Gournay were probably believers. They could all join together with the French counter-reformers against the dogmatic Calvinists without having to be for anything.

The theoretical base for this side of the French Counter-Reformation contains a two-edged sword that can be used against any argument for Catholicism as well as any argument for Calvinism. If those who employ the sword do not happen to be believers, the results can be another Age of Enlightenment instead of another Age of Faith. The present-day appeal to Christian skepticism in the Neo-Orthodox movement may soon spawn a new unwanted heir, a new Voltairean epoch.

#### ZUSAMMENFASSUNG

In Frankreich begegnen uns zur Zeit der Gegenreformation viele führende Katholiken, die Freunde und Verehrer Montaignes und seiner Schüler waren; es scheint dies eine lose Verbindung zwischen den pyrrhonischen Skeptikern jener Zeit und orthodoxen Theologen zur Bekämpfung des Calvinismus gewesen zu sein. Eine Prüfung der von den Anhängern der Gegenreformation angewandten intellektuellen Methoden legt es nahe, diese Verbindung zu deuten. Von Gentian Hervet und Juan Maldonat bis zu François Veron kommt ein ungemein skeptisches und destruktives Beweisverfahren zur Ausbildung und Verwendung, um jede denkbare Begründung auszuschließen, die den Calvinismus als wahres Christentum gelten läßt. Bediente man sich dieser Methode, die als „machine de guerre“ bezeichnet wurde, mit letzter Folgerichtigkeit, so mußte sie schließlich nicht nur die geistige Grundlage des Calvinismus, sondern ebenso die jeder anderen religiösen Anschauung zerstören. Die französischen Vertreter der Gegenreformation scheinen stillschweigend oder ausdrücklich den Fideismus oder den katholischen Pyrrhonismus Montaignes und seiner Schüler zur „défense“ ihrer eigenen Stellung übernommen zu haben. Daraus ergibt sich, daß die Skeptiker jener Zeit sowohl die Waffen zum Kampf gegen den Calvinismus geliefert, als auch den Katholizismus zu einer nicht-rationalen, der „machine de guerre“ gewachsenen Grundlage verholfen haben. Die Rolle der Skeptiker als Theoretiker einer in Frankreich populären Richtung der Gegenrefor-

88. Cf. the ironic fideism in Voltaire's article on "Foi", in the *Dictionnaire Philosophique*, ed by Julien Benda and Raymond Naves, (Classiques Garnier), (Paris 1954), pp. 202-203.

89. Professor Orcibal and the R. P. Julien-Eymard d'Angers have expressed serious doubts to me regarding this interpretation of Charron.



mation kann die Verbindung zwischen den orthodoxen Katholiken und den Anhängern Montaignes verständlich machen. Und diese Verbindung scheint trotz der Versuche, die Skeptiker als Gefahr für die Religion hinzustellen, bis zum Ende des 17. Jahrhunderts fortbestanden zu haben. Die Skeptiker gefielen sich dabei als Schützlinge verschiedener Kirchenführer.

## Miszelle

Zwei Druckseiten mit Georg Rörers Korrekturen zur zweiten Auflage  
von Luthers Galaterbriefkommentar von 1538

*von Hans Volz*

Neben den 26 einseitig bedruckten Korrektur-Doppelblättern, die zu der von Georg Rörer auf Grund seiner Kollegnachschrift besorgten und 1535 in Oktavformat von Hans Lufft in Wittenberg gedruckten Erstausgabe von Luthers großem lateinischem Galaterbriefkommentar von 1531 („In epistolam S. Pauli ad Galatas commentarius, ex praelectione D. Martini Lutheri collectus“ [WA Bd. 40<sup>I</sup>, S. 13: A; vorhanden auch: Göttingen, Staats- und Univ.-Bibl., 8<sup>o</sup> Autogr. Luth. 1410]) gehören und im Besitz der Erlanger Universitätsbibliothek (Cimelienschränk IV) sind (vgl. WA Bd. 40<sup>I</sup>, S. 5 und 30–32 [Abdruck der Korrekturen] und 691), sind auch noch zwei ebenfalls bloß einseitig bedruckte einzelne Korrekturseiten erhalten, die der (gleichfalls von Rörer veranstalteten) verbesserten zweiten Auflage („Iam denuo diligenter recognitus, castigatus etc.“) dieses Werkes von 1538 (Wittenberg, Lufft 1538 4<sup>o</sup> [WA Bd. 40<sup>I</sup>, S. 14: C]) entstammen und sich auf der Handschriftenabteilung der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen befinden. Die Herkunft der Erlanger und Göttinger Blätter ist die gleiche: sie sind aus irgendwelchen (im einzelnen nicht bekannten) Bucheinbänden herausgelöst. Während sich die Erlanger Blätter auf Gal. cap. 3 (v. 4–6 und 10–13) und cap. 5 (v. 3–5 und 13 f.) beziehen, enthalten die beiden Göttinger Seiten Ausführungen zu Gal. 3, 19. Die erste Seite (= Bl. CLXXXV<sup>b</sup> [Bl. AA<sup>b</sup>] des Lufft-Druckes von 1538 = WA Bd. 40<sup>I</sup>, S. 479, 26–481, 15) ist gut erhalten, die zweite (= Bl. CLXXXVIII<sup>a</sup> [Bl. AA 4<sup>a</sup>] des Lufft-Druckes von 1538 = WA Bd. 40<sup>I</sup>, S. 486, 10–487, 16) ist dagegen am linken (inneren) Rand und im unteren Viertel des Textes bei der Herauslösung aus dem Einband stark beschädigt.

Die besondere Bedeutung dieser beiden Göttinger Seiten liegt – ebenso wie die der Erlanger – darin, daß sie eigenhändige Korrekturen des Bearbeiters Rörer tragen, die sich aber nicht nur auf die Berichtigung von reinen Druckfehlern beschränken, sondern darüber hinaus auch in textgeschichtlicher Hinsicht von Interesse sind und einen Einblick in Rörers Arbeitsweise gewähren. Für die Neuauflage von 1538 hatte Rörer den Kommentartext von 1535 nicht nur stilistisch überarbeitet und verbessert, sondern auch durch vielfache größere oder kleinere Zusätze ergänzt, die er – wie die Korrekturbogen lehren – zum Teil bereits in sein (nicht erhaltenes) Druckmanuskript für die Ausgabe von 1538 eingesetzt hatte, zum Teil aber auch erst bei der Korrektur hinzufügte. So enthält z. B. die zweite Korrekturseite statt des ursprünglichen Textes von 1535: „lex ... accusat,

perterrefacit et fere ad desperationem mentes adigit. Hicque resistit lex“ (WA Bd. 40<sup>I</sup>, S. 486, 13–16) im Druck zunächst nur die Sätze: „lex ... accusat et perterrefacit homines, ut non procul absit [*handschriftl. korrig. in:* absint] a desperatione. Is proprius est usus legis“. Mit Tinte fügte Rörer dann noch den (dann auch tatsächlich in den endgültigen Drucktext von 1538 übergegangenen) Satz hinzu: „hic finem habet nec amplius progredi debet [*korrig. aus:* progeditur]“. Auch das handschriftlich zugesetzte Absatzzeichen vor dem nächsten Druckwort: „Contra“ erscheint dann in der Ausgabe von 1538. Da Rörer offenbar von Anfang an beabsichtigte, die von ihm der Erstaussgabe von 1535 beigegebenen Inhaltsangaben am Rande durch neue und zahlreichere zu ersetzen, fehlen jene in den Korrekturbogen von 1538 völlig. Innerhalb des Bereiches der Korrekturseiten erschienen 1535 nur vier kurze Randglossen, und zwar Bl. CCLXXVI<sup>a</sup> ([Bl. n 4<sup>a</sup>] zu WA Bd. 40<sup>I</sup>, S. 480, 22 f.): „Vtilitas politici usus legis“ und Bl. CCLXXVI<sup>b</sup> ([Bl. n 4<sup>b</sup>] zu S. 481, 13 f.): „Proprius legis usus“, Bl. CCLXXIX<sup>b</sup> ([Bl. n 7<sup>b</sup>] zu S. 486, 17): „Euangelium“ und Bl. CCLXXX<sup>a</sup> ([Bl. n 8<sup>a</sup>] zu S. 486, 21): „Discrimen legis et Euangelij“. Auf der ersten Korrekturseite hat Rörer vier (ganz unverändert in den Drucktext von 1538 übergegangene) Randglossen handschriftlich hinzugefügt; auf der zweiten Seite finden sich von den vier Randglossen des Druckes von 1538 bereits drei in wörtlicher Übereinstimmung auch handschriftlich in der Korrektur (die vierte [zu S. 486, 17]: „Euangelij lux“ ist erst bei der nächsten Korrektur hinzugekommen).

Nicht immer wurden die Korrekturen fehlerfrei ausgeführt: In dem bereits vor der Korrektur abgeänderten Text von S. 480, 32 (vgl. App. z. St.) hatte der Drucker das „est“, das Rörer nun handschriftlich an den Rand (mit Einweisungslinie) setzte, ausgelassen. In der Zeile vorher (S. 480, 31) war vor „ne“ ein Komma ausgefallen, das Rörer gleichfalls am Rand ergänzte. Versehentlich fügte aber der Setzer bei der Ausführung dieser Korrektur statt dessen auch an dieser Stelle ein (hier ganz sinnloses) „est“ ein, das im Reindruck stehenblieb. Ferner hatte Rörer das ursprüngliche „ista“ auf S. 486, 27 zunächst durch ein im gedruckten Korrekturtext von 1538 erscheinendes „ea“ ersetzt, das er nunmehr handschriftlich in „hac“ abänderte; im Reindruck 1538 steht aber dann fälschlich „has“.

Nicht ausgeführt ist S. 481, 15 im Reindruck von 1538 die Korrektur von „ignorantiam“ in „ignorationem“.

Auf einer späteren (in der Korrektur noch nicht enthaltenen) Änderung beruht S. 486, 22 die Streichung des (noch aus der mittlerweile sonst umgestalteten Fassung von 1535 stammenden) Wortes: „Theologorum“ und die Schreibung des folgenden Wortes („Scholasticorum“ statt „scholasticorum“). Der bereits in der Korrektur enthaltene Druckfehler: „monahorum“ (S. 486, 22) blieb auch im Reindruck stehen.

Im folgenden geben wir (mit Ausnahme der reinen Druckfehlerberichtigungen) eine Übersicht über Rörers handschriftliche Zusätze<sup>1</sup>.

#### Bl. CLXXXV<sup>b</sup>

S. 479, 30: Randglosse: „Potestas diaboli“ (durch Zahlen umgestellt; Reindruck 1538: „Diaboli potestas“).

S. 480, 15: Randglosse: „<Mag> <Leges> magistratus, parentes, leges etc. ordinavit Deus vt peccata coerceantur“ (entsprechend der durch übergeschriebene Zahlen vor-

1. In der Handschrift gestrichene Wörter sind in spitze Klammern gesetzt.

genommenen Umstellung im Reindruck 1538: „Deus ordinavit magistratus, parentes, leges, etc. ut. peccata coerceantur“).

S. 480, 16: „possent“ zunächst in „possunt“, dann „possint“ (= Drucktext 1535 und 1538) korrigiert.

S. 480, 17 (App.): „in suos“ (= Zusatz von 1538) in „in suis“ (= Reindruck 1538) korrigiert.

S. 480, 22: Randglosse: „Ciivilis cohercio legis necessaria“ (= Reindruck 1538, aber dort versehentlich vier Zeilen zu hoch gestellt).

S. 480, 32: Randglosse: „Theologicus legis vsus“ (= Reindruck 1538).

S. 480, 32 (App.): In den von Rörer 1538 umgestalteten Drucktext zwischen „qui“ und „ut“ das Wort „est“ eingefügt (= Reindruck 1538).

S. 481, 14: „peccatum suum“ durch Klammer umgestellt („suum peccatum“ = Drucktext 1535 und 1538).

S. 481, 15: „ignorantiam“ (= Drucktext 1535) korrigiert in: „ignorationem“ (im Reindruck 1538 nicht ausgeführt).

#### Bl. CLXXXVIII<sup>a</sup>

S. 486, 11: Im Text von 1535 steht nicht „nec“ (= 1538), sondern „et“, das der Bearbeiter von WA Bd. 40<sup>I</sup> (entsprechend Rörers Änderung von 1538) in „nec“ geändert hat, ohne diese Konjekturen im Apparat zu vermerken.

S. 486, 13: Randglosse: „Lex in vero suo vsu terret etc.“ (= Reindruck 1538).

S. 486, 15/16 (App.): hinter „legis“ handschriftlich eingefügt: „hic finem habet nec amplius progredi(tur) debet“ (= Reindruck 1538). Dahinter ein in den Reindruck 1538 gleichfalls aufgenommenes Absatzzeichen: ¶.

S. 486, 17: Randglosse: „Euangelij officium et vsus proprius“ (= Reindruck 1538).

S. 486, 17/19 (App. Zl. 5): Zwischen „peccato“ und „morte“ (= Rörers Zusatz von 1538) handschriftlich „et“ eingefügt (= Reindruck 1538).

Ebd. (App. Zl. 6): „donatos“ (= Rörers Zusatz von 1538) in „donatam illis“ korrigiert (= Reindruck 1538).

S. 486, 22 (und App.): „Theologorum Recentium et Veterum“ (= Drucktext 1535) lauter im Korrekturbogen 1538: „Theologorum scholasticorum [!], imo etiam ueterum Patrum“; die Worte „imo etiam“ tilgte Rörer handschriftlich; die (von ihm auf den jetzt abgerissenen linken Rand gesetzte) Korrektur lautete nach Ausweis des Reindrucks 1538: „ne imo quidem“. Das dann im Reindruck 1538 fehlende Wort: „Theologorum“ ist in dieser Korrektur noch nicht gestrichen.

S. 486, 25: Randglosse: „Nisi diserte discernatur lex ab Euang. non potest doctrina fidei salua retineri“ (die zwei letzten Worte sind durch Beschädigung verstümmelt; = Drucktext 1538).

S. 486, 27 (App.): Das für „ista“ (= Drucktext 1535) von Rörer geänderte „ea“ in der Korrektur handschriftlich in „hac“ (Reindrucktext 1538 fehlerhaft: „has“) geändert.

S. 486, 28: „gratia“ (statt Drucktext 1535: „ratio“) handschriftlich in „ratio“ (= Drucktext 1538) korrigiert.

# Bullinger-Forschung

von Rudolf Pfister

*Walter Hollweg:* Heinrich Bullingers Hausbuch. Eine Untersuchung über die Anfänge der reformierten Predigtliteratur (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, Bd. VIII). Neukirchen, Kreis Moers: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins. 1956. X und 460 S., kart. 19,50 DM, geb. 22,50 DM.

*Peter Walser:* Die Prädestination bei Heinrich Bullinger im Zusammenhang mit seiner Gotteslehre (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, Bd. 11). Zürich: Zwingli-Verlag. 1957. 288 S., brosch., 16,60 sfr.

*Heinold Fast:* Heinrich Bullinger und die Täufer. Ein Beitrag zur Historiographie und Theologie im 16. Jahrhundert (Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins, Nr. 7). Herausgegeben vom Mennonitischen Geschichtsverein e. V., Weierhof (Pfalz) 1959. 214 S.

## I.

Eine Gesamtausgabe der Werke Heinrich Bullingers und seines Briefwechsels, wie sie schon durch den Zürcher Kirchenhistoriker Emil Egli ins Auge gefaßt worden war, steht immer noch aus. Sie wird ein umfangreiches Opus von exegetischen, systematischen, homiletischen und historischen Schriften umfassen; die Korrespondenz des Nachfolgers von Zwingli und des Zeitgenossen Calvins ist mit ihren gegenwärtig bekannten über 12 000 Nummern die umfangreichste der Reformationszeit. Der die kritische Zwingli-Ausgabe im Corpus Reformatorum betreuende Zwingli-Verein mit Sitz in Zürich hat nun eine Kommission bestellt, die sich mit der Vorbereitung der Bullinger-Edition befaßt. Als erstes wird die Herstellung einer Bibliographie des gedruckten und ungedruckten Materials in Angriff genommen. Obschon nach den bisherigen Erfahrungen (Weimarer Ausgabe Luthers, Zwingli-Ausgabe) mit Jahrzehnten bis zum Abschluß des Unternehmens der Edition gerechnet werden muß, ist zu hoffen, daß durch ihren Fortgang zunehmend der Bullinger-Forschung kritisch gesicherte Grundlagen zur Verfügung stehen. Inzwischen scheint Bullinger trotzdem wieder mehr Interesse zu finden. 1940 veröffentlichte *André Bowvier* seine große Untersuchung „Henri Bullinger, réformateur et conseiller œcuménique, le successeur de Zwingli; d'après sa correspondance avec les réformés et les humanistes de langue française“ mit Abdruck von 26 bisher ungedruckten Briefen im Anhang. Mit dem Consensus Tigurinus, der Abendmahlsübereinkunft zwischen Calvin und Bullinger von 1549, befaßten sich *Ernst Bizer* in „Studien der Geschichte des Abendmahlsstreites im 16. Jahrhundert (Gütersloh 1940)“, S. 234 ff., und *Otto Erich Strasser* im Aufsatz „Der Consensus Tigurinus“ (Zwingliana IX, 1 ff.; Nr. 1 des Jahrganges 1949). Auf Bullingers Lehre vom Zins wies *Wilhelm A. Schulze* in ARG 48 (1957), S. 225 ff., hin, *Robert Stupperich* bezog in „Die Reformatoren und das Tridentinum“ (ARG 47, 1956, S. 47) ebenfalls den Zürcher kurz ein.

## II.

Als dogmatisches Hauptwerk des Nachfolgers von Zwingli sind die „*Sermonum Decade quinque, de potissimis Christianae religionis capitibus, in tres tomos digestae, auctore Heinrycho Bullingero, ecclesiae Tigurinae ministro*“ von 1552 anzusprechen. Es handelt



sich um eine Sammlung von 50 Lesepredigten, deren einzelne Dekaden seit 1549 erschienen. Man kann das Werk als Gegenstück von Calvins *Institutio* bezeichnen, indem es das Ganze des christlichen Glaubens ebenfalls entfaltet, wobei der Aufbau allerdings nicht die Straffheit der *Institutio* erreicht. Im Unterschied zu Calvin nahm Bullinger weder am Aufbau noch am Wortlaut Veränderungen vor, obwohl zu seinen Lebzeiten in Zürich noch vier Neuauflagen erfolgten. Die erste deutsche Übersetzung schuf der Berner *Johannes Haller* 1558 und gab den Dekaden den Titel „*Hausbuch*“. Der 1568 in Heidelberg erschienene Nachdruck bot den Text etwas „verbessert auff die gemeine Hochteutsche sprach“. 1559 f. lag in Genf die französische Ausgabe in zwei Teilen, 1564 in Emden die holländische, 1577 die englische vor, wobei aber anzumerken ist, daß Teile der Dekaden schon wesentlich früher in englischer Sprache kursierten. Dies schon deswegen, weil Bullinger die dritte und vierte Dekade Eduard VI. und die fünfte seinem Ratgeber Henry Grey zugeeignet hatte. W. *Hollweg* unternahm es nun, der Geschichte der Dekaden, also von Bullingers Hausbuch, nachzugehen. Er ordnet sie der reformierten Predigtliteratur ein, waren doch die Dekaden „das Predigtbuch, das wie kein anderes in den reformierten Gemeinden gelesen und geliebt und vielerorts von den Kanzeln den Gemeinden unter dem Kreuz zum Trost verlesen wurde und dessen Auswirkungen sogar bis nach Amerika und bis in die Weiten Ostasiens reichten“.

Im homiletischen Schrifttum Bullingers kommt dem Hausbuch eine besondere Stellung zu. Hatte er von 1532 an fortlaufend Auslegungen der neutestamentlichen Schriften veröffentlicht, so folgten seit 1549 an deren Stelle Predigtsammlungen, unter ihnen neben den Dekaden 100 Predigten über die Apokalypse, 170 Predigten über Jeremia, 66 Predigten über Daniel, 190 Predigten über Jesaja. Die Dekaden bieten im Unterschied zu den genannten Homilien keine Auslegung eines Schriftwortes, sie sind textlos. Dem einzelnen „sermo“ steht das dogmatische Thema voran, zum Beispiel: Decad. I, s. I De verbo Dei, origine eius, quomodo et per quos mundo sit revelatum; Decad. IIII, s. II De poenitentia et caussis eius, de Confessione et remissione peccatorum ... usw. Schriftbeweis und Kirchenväterzitate sind in die Abhandlung selbst verwoben. *Hollweg* zeigt, daß Bullinger mit der Abfassung der Dekaden einem doppelten Zwecke dienen wollte. Erstens sollte damit den Predigern Handreichung für die eigene Verkündigung geboten werden; zweitens waren sie als Hausbuch gedacht, dessen Predigten in Gottesdiensten ohne Prädikant wie von einzelnen Gläubigen zur Erbauung gelesen werden konnten. Zugleich handelte es sich um ein Buch, das über alle wesentlichen Glaubensfragen unterrichtete, weshalb ihm auch drei Indices über Inhalt, Bibelstellen, Sachen und Begriffe beigegeben wurden. Bullinger wählte die lateinische Sprache wegen ihrer internationalen Bedeutung. Die Frage, ob die einzelnen „sermones“ tatsächlich in der vorliegenden Form gehalten wurden, bejaht *Hollweg* mit dem Hinweis auf bestimmte Bemerkungen des Verfassers und den damaligen allgemeinen Brauch ausgedehnten Predigens (S. 50 ff.). Zwar bietet das *Diarium* Bullingers mit seinen genauen Angaben über die in Reihenpredigten behandelten biblischen Bücher keinen Hinweis, „daß die Dekaden-Predigten in Zürich gehalten wären“, so daß sie Bullinger nach *Hollweg* wohl nicht im Großmünster vortrug. Er vermutet, der Antistes habe sie vielmehr in der von Zwingli ins Leben gerufenen theologischen Schule der Prophezei vor Pfarrern und Studenten gehalten; es würde sich also um sogenannte „sermones ad clerum“ handeln. Diese These ist der genaueren Prüfung wert. Immerhin wäre darauf hinzuweisen, daß Bullinger wiederholt in den „Praefationes“ seiner Predigtsammlungen auf das Verhältnis der deutsch gehaltenen Predigten – er verwendet dafür den Ausdruck „conciones“

oder „homiliae“, weniger „sermones“ – zum lateinischen gedruckten Text einging. In der Praefatio zu den Conciones in Apokalypsim von 1557: ... Quaedam enim quae populo proposui pro ratione loci et temporis in hisce meis concionibus non consignavi brevitati fere studens. Quaedam vero, ea maxime quae linguarum collationem et genus vel rationem dicendi atque his similia attinent, Ecclesiae non recitavi: in Conciones autem has retuli ad utilitatem eorum quae haec diligentius inter se conferre desiderant. In der Praefatio zu den Jeremia-Predigten von 1557: ... Nemo tamen arbitretur, me ad verbum hic e sacra cathedra recitasse singulas illas conciones, uti nunc leguntur. Plurima enim in his commemoro, quae ad diversitatem versionis ... et ad dispositionem pertinent, quorum nulla in coetibus ecclesiasticis facta est a me mentio. Ac in Concionibus ecclesiasticis multa sunt dicta copiosius, quae hic uno et altero verbo duntaxat notatur. Ähnlich ebenfalls in den Homiliae in Daniele (1565). Daraus ergibt sich, daß die in Latein gedruckten Predigtsammlungen Übertragungen und Überarbeitungen der deutschen Predigten darstellen. Es besteht daher die Möglichkeit, daß ebenfalls den Dekaden deutsche Predigten zugrunde liegen, deren Inhalt nachträglich vom Verkündiger in die „sermones“ übernommen wurde.

Das Hausbuch des Zürchers fand weiteste Verbreitung. Hollweg bietet dazu S. 69 ff. umfangreiches Material. Es war offenbar in Spanien und Italien, wie in Polen und Ungarn bekannt. In England stand das Buch innerhalb der Staatskirche in hohen Ehren. So bestimmte die Konvokation von Canterbury vom 2. Dezember 1586 in den „Anweisungen ...“, daß jeder Geistliche jede Woche eine Predigt der Dekaden in Latein oder Englisch durchzuarbeiten habe (S. 166 f.). Besonderer Wertschätzung erfreuten sich Bullingers Sermonen in den Niederlanden. Hier erlebten sie neun Auflagen, die letzte datiert von 1622. Die zürcherische Predigtsammlung diente ebenso als Kirchen- wie als Hausbuch. Die Kranken- oder Siechentröster der Schiffe der Ostindischen Kompanie hatten neben der Bibel das „Huysboek Bullingeri“ zur Verfügung zu halten. Wenn die Dekaden zu Beginn des 17. Jahrhunderts relativ rasch an Bedeutung und Einfluß verloren, dann stand diese Erscheinung mit der ganzen theologischen Entwicklung der reformierten Orthodoxie in Zusammenhang, die in vielen Punkten über Bullingers hinausführte. Der Heidelberger Katedismus und besonders Calvins Institutio traten mehr und mehr an die Stelle derselben.

### III.

Hollweg beschränkt sich nicht auf die äußere Geschichte des Hausbuches, sondern wendet sich im zweiten Teil (S. 192 ff.) unter dem Titel „Aus dem Inhalt der Dekaden“ – der erste Teil, S. 24 ff., ist „Aus der Geschichte der Dekaden“ überschrieben – den theologiegeschichtlichen Fragestellungen zu. Manches ließ sich nur streifen, da sich sonst die Untersuchung zu einer „Theologie Bullingers“ hätte auswachsen müssen. Eine solche setzt nicht nur zahlreiche Einzeluntersuchungen, sondern auch den Einbezug des weiteren Bullingerschen Schrifttums voraus. Eines der umstrittensten Probleme der nachreformatorischen Entwicklung wurde bekanntlich das Verständnis der göttlichen Vorherbestimmung, der Prädestination und der Erwählung. *Peter Walser* unternahm es, Bullingers Prädestinationslehre erneut zu durchforschen.

Der Überblick über die verarbeiteten Quellen zeigt, daß sich Walser mit allen in Frage kommenden Äußerungen Bullingers befaßte. Neben der „Oratio de moderatione servanda in negotio Providentiae, Praedestinationis, gratiae et liberi arbitrii“ von 1537 werden die Dekaden, die fünf Bolsec-Akten von 1551, Briefe an Calvin, der wichtig

Traheronbrief von 1553, das Zürcher Gutachten von 1561 zu den Thesen des Zanchius usw. genannt (S. 22 ff.). Innerhalb der drei Teile: I. Teil, der dreieinige Gott; II. Teil, Gottes Regierung und Heilswille; III. Teil, Gott der Erlöser, sucht der Verfasser den verschiedenen Aspekten der Bullingerschen Aussagen zum Thema gerecht zu werden. Immerhin hätte in Kap. 3 und 4 der Ausdruck „gemäßigte Lehre“ vermieden werden sollen, da Bullingers Auffassung von Vorsehung und Vorherbestimmung theologisch und nicht etwa psychologisch, zum Beispiel im Sinne einer wohltemperierten Gemütsart, begründet ist, was Walser selbst ja überzeugend nachweist! Desgleichen befriedigt die Gliederung der erwähnten Kapitel formal nicht (1. allgemein-verständlich, 2. theologisch-wissenschaftlich, 3. persönlich-bekennnismäßig). Was Bullinger in der 34. Predigt der Dekaden niederlegte und, in der *Helvetica post.*, in knappe Worte faßte und im Traheronbrief umfassender darbot, ist das Resultat intensiven theologischen Durchdenkens.

Vorsehung und Vorherbestimmung ordnet Bullinger „in Übereinstimmung mit Zwingli und im Unterschied zum spätern Calvin“ (S. 75) der Lehre von Gott und der Schöpfung ein. In beiden erweist sich der gute Wille Gottes. Die Vorsehung steht der Vorherbestimmung stets voran, gelegentlich kann sie überhaupt die letztere in sich fassen (S. 119). Die Lehre der *providentia* als Ausdruck des göttlichen Erhalterwillens führt nicht zum quietistischen Schicksalsglauben. Gott will sein Werk mit uns tun! Deshalb sind Bullinger die „Mittel“ sehr wichtig: „Diese Betonung der Mittel im Vollzug der Vorsehung ist für Bullinger kennzeichnend“ (S. 86). Es ist damit gemeint, daß Gott seinen Erhaltungswillen durch die Menschen vollführt, die Gläubigen wirken im Werk Gottes mit; doch ist dabei „sorgfältig darauf zu achten, daß der menschliche Wille dem göttlichen gegenüber nicht nebengeordnet, sondern untergeordnet wird“ (S. 112). Hinsichtlich der Prädestination lehrt der Zürcher Antistes, Gott habe von Ewigkeit her bestimmt, welche gerettet und welche verurteilt werden sollen. Die doppelte Wahl wird nach Walser am stärksten in den Dekaden, am wenigsten in der *Helv. post.* betont, während der Traheronbrief eine mittlere Linie verfolgt. Über die Verwerfung redet Bullinger sehr zurückhaltend und stellt die Erwählung zum Heil in den Vordergrund. Diese ist christologisch zu verstehen, indem Christus das Ziel der Vorherbestimmung ist: „Gott hat beschlossen, diejenigen selig zu machen, die mit dem eingeborenen Gottessohn Gemeinschaft haben und diejenigen zu verwerfen, welche dieser Gemeinschaft fernbleiben“ (S. 115). Der Entscheidungscharakter des Glaubens wird demnach stark betont. Dies kommt auch darin zum Ausdruck, daß Bullinger, um Gott nicht zum Urheber des Bösen werden zu lassen, den Sündenfall nicht *supra-lapsarisch* wie Calvin versteht, sondern ihn voll und ganz Schuld des Menschen sein läßt, aber doch ein Vorherwissen Gottes anerkennt.

Viel ist die Frage erörtert worden, ob sich Bullinger in späteren Jahren nicht der calvinischen Prädestinationslehre angeschlossen habe. *Alexander Schweizer* vertrat seinerzeit diese Sicht und schrieb die Umstellung dem zunehmenden Einfluß von *Pietro Martire Vermigli* zu. Als Beweisdokument pflegt man das Zürcher Gutachten im Straßburger Prädestinationsstreit vom 29. Dezember 1561 heranzuziehen, in dem die zürcherischen Theologen zu den Thesen von Zanchius Stellung bezogen. *Hollweg* und *Walser* gelangten nun unabhängig voneinander zu einer übereinstimmenden Wertung. Formal stellen sie fest, daß das Gutachten *Pietro Martire Vermigli*, der damals in Zürich lehrte, aber die Straßburger Verhältnisse genau kannte, zum Verfasser hat. Bullinger und seine Amtsbrüder unterzeichneten es, um sich hinter den reformierten, vom Lutheraner Marbach

angegriffenen Zanchius und seine Freunde zu stellen. Bullinger gab die Unterschrift, nachdem seinen Wünschen hinsichtlich verschiedener Formulierungen von Vermigli Rechnung getragen worden war. Inhaltlich ergibt sich, daß das Gutachten zu den einzelnen Thesen diese in der Richtung der von Bullinger bestimmten zürcherischen Theologie interpretierte und ergänzte. Beide Forscher stellen daher fest, daß in keiner Weise von einem Verlassen der früheren Linie der Prädestinationslehre bei Bullinger gesprochen werden könne. Quellenkritisch hat Walser endgültig auch die Herkunft von drei Traktaten, „de libero arbitrio“, „de providentia et praedestinatione“ und „an deus sit causa et author peccati“, festgestellt, die undatiert sich in den „Loci communes“ von Martire Vermigli gedruckt finden. *Alexander Schweizer* schrieb sie Bullinger zu, ebenso *Walther Köhler*. Die Begriffsuntersuchung Walsers ergibt eindeutig Vermigli als Verfasser. Walser entdeckte nebenbei auch, daß *A. Schweizer* im 1. Band der *Centraldogmen* den Traheronbrief mit diesen Traktaten verwechselt hat (S. 207 f.).

Interessant ist die Interpretation, die Bullingers Prädestinationslehre in den Niederlanden erfuhr. Walser hat sich entsprechend seiner Themastellung nicht mit diesem theologiegeschichtlichen Aspekt befaßt, da er seine Aufgabe in der Entfaltung und Durchdringung der Gedanken des Zürcher Theologen über Vorsehung, Vorherbestimmung und Erwählung und in ihrer Verknüpfung mit dem Ganzen der Glaubenslehre sah. Hingegen gibt *Hollweg* darüber Auskunft, S. 294 ff. In den Niederlanden beriefen sich nämlich Remonstranten und Kontraremonstranten auf den Zürcher. Dieser schien den Remonstranten, schon weil er für eine enge Verbindung zwischen Staat und Kirche eintrat, gegenüber Calvin in bezug auf die Prädestination maßgebend zu sein, um so mehr, als das Hausbuch sich weitester Verbreitung erfreute. Nun begannen aber auch kontraremonstrantische Kreise Bullinger für sich in Anspruch zu nehmen. Es stellte sich die Frage nach der richtigen Auslegung Bullingers. Hier setzte Antistes Breitingen aus Zürich anläßlich der Synode von Dordrecht ein. Gegenüber den Remonstranten, die die Unterschrift Bullingers unter das Gutachten zugunsten von Zanchius als Entgegenkommen ausgaben, erklärte er, daß diese aus voller Überzeugung gegeben worden sei. *Hollweg* zeigt, daß die remonstrantische Interpretation dem Sachverhalt nicht entsprach, betont jedoch mit Recht zugleich, „daß kräftige Ansatzmöglichkeiten für die remonstrantische Theologie schon bei Bullinger vorliegen“, wofür an Hand der fünf remonstrantischen Artikel Beispiele gegeben werden. Ebenso muß daran festgehalten werden, daß die Behauptung der Kontraremonstranten, die theologischen Unterschiede zwischen Calvin und Bullinger seien aus ihren verschiedenen dogmatischen Methoden zu erklären – „Calvin lehre die Prädestination a priori und Bullinger a posteriori“ usw. (S. 337) –, eine ungerechtfertigte Verharmlosung darstellte.

#### IV.

Daß sich die Täuferforschung Bullinger zuwenden werde, konnte erwartet werden und war auch wünschbar. Denn seine Auffassung über die Entstehung und das Wesen des Täufern, wie er sie in „Von dem unverschampten träfel“ von 1531 und in „Der Widertöufferen ursprung, fůrgang, Secten, wäsen ...“ von 1560 niederlegte, wurde bis in die jüngste Zeit weithin maßgebend. Um so mehr erwies sich eine Überprüfung derselben als geboten. *Heinold Fast*<sup>1</sup> unterzog sich der Mühe einer gründlichen Durchfor-

1. *Fast* ist Mitglied der mennonitischen Täufer-Akten-Kommission. Er entdeckte in



schung der ungedruckten und gedruckten Äußerungen Bullingers sowie der besonders in Zürich liegenden Archivalien. Die erste datierbare Berührung mit dem Täuferum hatte Bullinger anlässlich der ersten vom Zürcher Rat einberufenen Täuferdisputation vom 17. Januar 1525. Seither war ihm Zwingli maßgebend. In der Folge, besonders nachdem er Vorsteher der Kirche geworden war, sah er sich ständig in der Auseinandersetzung mit dem Täuferum in seinen verschiedenen Ausprägungen. Fast bietet dazu einen detaillierten Überblick S. 31 ff. und bezieht auch „die ausländischen nebenkirchlichen Strömungen“ ein.

Größten Einfluß übte Bullingers These aus, das Täuferum habe seinen Ursprung nicht, wie zum Beispiel F. Blanke überzeugend nachwies, in Zürich, sondern in Mitteldeutschland. Nach Fast war er freilich „bis mindestens Mitte der vierziger Jahre anderer Meinung“ (S. 92). Seit 1554 findet sich aber die neue, den Tatsachen nicht entsprechende Auffassung. Und zwar wäre Müntzer der Urheber der täuferischen Bewegung gewesen, indem er durch Briefe und Schriften in Zürich seinen Einfluß ausübte. 1560 wird zusätzlich erwähnt, Müntzer sei über Nürnberg nach Basel, in den Klettgau nach Griesen und Stühlingen gekommen und habe sich da sechs Wochen aufgehalten. Bei dem Besuch in Waldshut sei er mit Hubmaier, Konrad Grebel und Felix Mantz zusammengetroffen. Bullinger stützte sich auf bestimmte Quellen: Mitteilungen Melanchthons, das Buch des Baslers *Joh. Gast*, „De anabaptismi exordio“ von 1544, vermutlich die „Chronica“ *Sebastian Francks*, die Chronik des Melanchthonschülers *Joh. Carion* und die des auf Carion fußenden *Kaspar Hedio*. Sie bewiesen ihm, daß Müntzer der Begründer der neuen Ketzerei sei. Wahrscheinlich dienten Bullinger ebenfalls *Hedios* „Paralipomena“, anonym als Anhang der Neubearbeitung des „Chronicon Abbatis Urspergensis“ 1538 gedruckt. Dazu kamen der zweite Band der Wittenberger Lutherausgabe von 1548, *Sleidans* Kommentare „De statu religionis et rei publicae Carolo quinto Caesare“ von 1555. Diese Quellen fanden indessen eine stark subjektive Auswertung (S. 104 ff.), wie sich aus der Nachprüfung ergab. Bullinger stellte eben seine Schriften zur Täuferfrage in den Dienst der Verteidigung Zwinglis und der reformatorischen Volkskirche. Den Täufern warf er besonders Sektierertum, also Absonderung von der rechten Kirche und Aufruhr gegen die Obrigkeit vor. „Im Vorwurf der Absonderung und des Aufruhrs gipfelten seine Anklagen in unermüdlicher Wiederholung“ (S. 132).

Man wird Fast zustimmen, wenn er sagt, daß die Begründung dafür theologischer und weniger soziologischer Natur war. Von Wichtigkeit ist dabei in erster Linie das Verständnis der Taufe, das heißt die Begründung der von den Täufern abgelehnten Kinder-(Säuglings-)Taufe. Schon 1525 setzte Bullinger Taufe und Beschneidung parallel und postulierte „die Einheit des alttestamentlichen Gottesvolkes mit der neutestamentlichen Kirche“. Er übernahm dabei zwinglisches Gedankengut. Sich auf *van 't Hooft* (De Theologie van Heinrich Bullinger in betrekking tot de Nederlandsche Reformatie, 1888) stützend, nennt Fast die Lehre vom Bund ein Kernstück der Bullingerschen Theologie. Demgegenüber zeigte *P. Walser*, S. 234 ff., daß „Bund“ bei Bullinger nicht ein Hauptbegriff, sondern ein „Sammelwort“ sei, so daß seine Theologie nicht auf den Nenner „Bundestheologie“ reduziert werden kann, so wenig wie man die „Prädestination“ zum Zentraldogma erheben darf! Die Taufe ist für den Zürcher nach Fast „weder Zeichen

---

Bern 1955 mit *J. F. G. Goeters* den Ms.-Band mit Briefen und Schriften von Pilgram Marbeck und seinem Freundeskreis und schrieb darüber in ARG 47 (1956), S. 212 ff.

des inneren Glaubens noch ein Mittel zur Abwaschung der Sünden, sondern Zeichen der Zugehörigkeit zu Gottes Bund und Volk: Nicht der Mensch verpflichtet sich. Gott verpflichtet ihn schon von seiner Mutter Leib her“ (S. 137). Demnach ist sie Bundeszeichen. Mittel der Sammlung in die Einigkeit des Leibes Christi und Bekenntnis- oder Pflichtzeichen.

Gegenstand der Auseinandersetzung waren ebenfalls die Verbindung von Abendmahl und Kirchenzucht, das Verständnis der Kirche, deren Beziehung zur Obrigkeit, damit verbunden die Stellung zur Autorität der Schrift. Da im Abendmahl die göttliche Gnadengabe in besonderer Weise sichtbar wird, wollte Bullinger die Kirchenzucht nicht damit verbunden wissen. Er lehnte daher diese Übung nicht nur bei den Täufern ab wie Fast zeigt, sondern wurde auch in den Streit um die Kirchenzucht in der Pfalz hineingezogen (vgl. dazu Hollweg, S. 242 ff.). Im Gegensatz zu Calvin und den Calvinisten wies er die Kirchenzucht nicht der Gemeinde, sondern der Obrigkeit zu. Gegen das täuferische Ideal einer von Sündern reinen Kirche führte er zudem ins Feld, daß die Kirchenzucht sich stets auf das Äußere beschränken muß, aber die Herzen nicht kontrollieren kann. Mit der ekklesiologischen Konzeption des Zürcher Antistes hing zusammen, daß er die täuferische Staatsabstienz (*F. Blanke*) ablehnte. Er hielt daran fest, daß es eine christliche Obrigkeit gebe, die eben dann christlich ist, wenn möglichst viele Christen darin zu finden sind (Fast, S. 150). Es ist sehr verdienstlich, daß sich Fast in diesem Zusammenhang auch mit der zwischen Bullinger und *Leo Jud* entstandenen Kontroverse befaßte und die zugehörigen Dokumente zum ersten Mal in extenso S. 173 ff. zum Abdruck brachte. Jud, 1532 unter dem Einfluß Schwenckfelds und der Mährischen Brüder stehend, verlangte, daß die Kirche sich durch Älteste der Gemeinde und nicht durch die Obrigkeit verwalten lasse, denn Kirche und Obrigkeit seien „zwei ganz verschiedene Dinge“. „Bullingers Hoffnung auf eine totale Verchristlichung der Obrigkeit sei Illusion“ (S. 164). Jud bot damit „nichts anderes als eine Zusammenfassung der täuferischen Kritik an der zürcherischen Theologie“. Die Antwort des Antistes hielt an der schon bisher vertretenen Überzeugung fest; er ließ an der von Zwingli geschaffenen Ordnung nicht rütteln. Fast stellt hierauf noch die Frage, ob Bullinger, damals 27jährig, für die wunderbaren Stellen seiner Theologie blind gewesen sei oder schärfer als Jud gesehen habe, „daß in der Konsequenz solcher Gedankengänge nicht nur eine einzelne Institution der Zürcher Kirche hätte reformiert werden müssen, sondern die Voraussetzungen des ganzen kirchlichen Lebens der Stadt in Frage gestellt waren“. Ich halte das zweite für wesentlich. Leicht wird eben übersehen – auch Fast geht nicht darauf ein –, daß die schweizerischen Reformationskirchen in Zürich, Basel, Bern usw. nicht nur mit dem Täufern, sondern zugleich mit dem Katholizismus im Kampfe standen, der durch die katholischen Orte und im Reiche durch den Kaiser repräsentiert wurde. Seit dem Ausgang des zweiten Kappelerkrieges befand sich die politische Vorherrschaft der damaligen Schweiz bei den katholischen Orten! Die politisch-konfessionellen Verhältnisse – der Versuch der Reformation, die Katholisierung setzte sehr scharf ein – zwangen zur Abwehr jeglicher Bedrohung, als die auch das Täufern mit seinem Kirchenverständnis verstanden wurde.

## V.

Die drei besprochenen Abhandlungen von W. Hollweg, P. Walser und H. Fast zeigen eindrucklich, daß bei Bullinger ein weites Feld des Forschens offensteht. Manche ihrer Hinweise und Feststellungen mußten fragmentarisch bleiben, fordern aber geradezu zu

weiterer wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem Zeitgenossen Luthers, Melanchthons, Calvins und Bezas auf. Dringlich erscheint die Erforschung der Christologie, der Lehre vom Geist, von der Kirche, bei Bullinger. Dann harrt das Verhältnis Bullingers zu den Kirchenvätern (besonders Augustin), die in seinem theologischen Schrifttum ständig herangezogen werden, der Abklärung; ebenso die Beziehung zwischen dem Zürcher Antistes und Melanchthon, auf die *Ernst Bizer* erneut in der „Historischen Einleitung zu Heinrich Heppes Dogmatik ...“ (Sonderdruck aus der 2. Auflage, 1958, S. XX) hingewiesen hat.

## Zeitschriftenschau<sup>1</sup>

### SPÄTMITTELALTER

*Horst Köpstein*: „Über den deutschen Hussiten Friedrich Reiser“ (Z. f. Geschichtswissenschaft 7, 1959, S. 1068–1082) veröffentlicht den Aktenauszug Wenckers über Reisers Prozeß und Hinrichtung aus dem Straßburger Stadtarchiv und stellt einleitend alle Nachrichten über Reiser zusammen (wobei ihm die Monographie Böhms, 1876, entgangen ist). Von den Waldensern kommend, hat sich Reiser den Hussiten angeschlossen, doch muß auch Köpstein zugeben, daß bei Reiser die religiösen, nicht die sozialen Anliegen ausschlaggebend waren.

*Adolar Zumkeller*: „Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den Deutschen Predigern des Spätmittelalters“ (ZkathTh. 81, 1959, S. 265–305) kann auf Grund zahlreicher Predigtsammlungen des 14. und 15. Jahrhunderts in überraschender Weise zeigen, daß diese Prediger das Ungenügen der menschlichen Gerechtigkeit in einer Weise hervorgekehrt haben, die der katholischen Predigt der Neuzeit fremd ist. Wenn auch alle Prediger im Unterschied zu Luther an dem Verdienstwert der guten Werke festgehalten haben und sich nicht feststellen läßt, welche dieser Werke (von Tauler abgesehen) Luther gekannt hat, bleibt doch bestehen, daß Luthers klösterlicher Umwelt der Gedanke an den Mangel der guten Werke und aller menschlichen Gerechtigkeit nicht so fern lag, wie man gemeint hat.

*E. Delaruelle*: „La spiritualité aux 14<sup>e</sup> et 15<sup>e</sup> siècles“ (Cahiers d'hist. mondiale 5, 1959, S. 59–70) versucht in knappen Strichen ein Porträt des Christen im ausgehenden Mittelalter zu zeichnen. Trotz des Hussitentums ist ihm der Christ „d'abord un conformiste“, was freilich stärker wohl für Südwesteuropa als für Deutschland zutrifft.

Einen Forschungsbericht über die Devotio moderna, ihren Zusammenhang mit Mystik, Humanismus und Reformation, die Verfasserschaft der Imitatio Christi usw. gibt

1. Abkürzungen der Zeitschriftentitel		MQR.	= Mennonite Quarterly Review
A.	= Archiv	RHPhR.	= Revue d'histoire et de philosophie religieuses
BHR.	= Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance	RThPh.	= Revue de théologie et philosophie
BPF.	= Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français	ThZ.	= Theologische Zeitschrift
EvTh.	= Evangelische Theologie	Z.	= Zeitschrift
Jb.	= Jahrbuch	ZkathTh.	= Zeitschrift für katholische Theologie
KG.	= Kirchengeschichte	ZKG.	= Zeitschrift für Kirchengeschichte
		Zw.	= Zwingliana

W. Jappe Alberts: „Zur Historiographie der Devotio moderna und ihrer Erforschung“ (Westfälische Forschungen 11, 1958, S. 51–67).

Irmgard Höß zeigt „Die Problematik des spätmittelalterlichen Kirchentums am Beispiel Sachsens“ auf (Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 10, 1959, S. 352–362). Die Möglichkeiten des vorreformatorischen landesherrlichen Kirchenregiments waren, wie sich vor allem an dem Verhältnis der Wettiner zu den Bistümern Meißen, Merseburg und Naumburg ergibt, so groß, daß von hier aus keine Notwendigkeit zum Bruch mit Rom bestand. Auch in Fragen der inneren kirchlichen Ordnung griffen die Fürsten schon vor Luther ein. Gerade der altkirchliche Herzog Georg hat ein viel kräftigeres Kirchenregiment geführt als die Ernestiner.

## RENAISSANCE, HUMANISMUS

Paul Oskar Kristeller: „Renaissanceforschung und Altertumswissenschaft“ (Forschungen u. Fortschritte 33, 1959, S. 363–369) gibt, indem er die eigentümlichen Schwierigkeiten und Probleme der Renaissanceforschung gegenüber der Altertumswissenschaft verständlich machen will, ein weitgespanntes Forschungsprogramm, das vor allem auf die methodischen Hilfsmittel eingeht.

Heinrich Schaller gibt eine titelreiche Übersicht über „Parodie und Satire der Renaissance“ (Forschungen u. Fortschritte 33, 1959, S. 183, 188, 216–219). Die antipäpstlichen Satiren, die Satiren auf Eck und Hochstraaten, die Satiren von Luther, Cranach und Crotus werden behandelt und durch Inhaltsangaben erschlossen.

Koloman Juhász: „Bischof Albert Hangácsi von Csanad (1457–1466), Humanist, Kirchenfürst und geistlicher Krieger“ (Hist. Jb. 78, 1959, S. 64–81) zeichnet ein Bild dieses bedeutenden Mannes, der König Ladislaus V., vor allem aber König Matthias Hunyadi als Diplomat (so auf dem Kongreß in Mantua 1459) und Vorsteher der Kleinen Kanzlei gedient hat, sich aber zuletzt ausschließlich seinen humanistischen Studien widmete; doch standen auch sie vornehmlich im Dienste der Türkenabwehr.

Erich L. Schmidt: „Wann starb Johannes Böhm“ (Ulm u. Oberschwaben 35, 1958, S. 169–173) kann klären, daß dieser Humanist und Volkskundler aus Aub am 9. Juni 1534 im Deutschordenshaus in Rothenburg o. d. T. gestorben ist. Trotz Hinneigung zum Luthertum ist er seinem Orden bis zuletzt treu geblieben. Richard Benz gibt eine knappe Würdigung von „Conrad Celtis“ anlässlich seines 500. Geburtstages (Rupertus-Carola, 11. Jg., 25. Bd., 1959, S. 122–127).

Bernd Moeller: „Die deutschen Humanisten und die Anfänge der Reformation“ (ZKG. 70, 1959, S. 46–61) zeigt, daß zunächst fast alle Humanisten sich zu Luther – freilich nicht als Reformator, sondern als klugen und gelehrten Mann – bekannt haben und daß auch um 1530 mit Ausnahme von Luther und Amsdorf fast alle führenden Reformatoren Humanisten waren. Sie waren wiederum durchweg jünger als Luther, während die ältere Generation sich nach 1520 von ihm zurückzog. Trotzdem formuliert M. „ohne Humanismus keine Reformation“, ist sich freilich der Problematik solcher Aussage bewußt. Die materialgesättigte Studie führt über die allgemeinen Betrachtungen Humanismus–Reformation hinaus und fordert dazu auf, die Frage von der personellen Seite her neu zu durchdenken.



## REFORMATION

*Alexander Rüstow*: „Lutherana Tragoedia artis“ (Schweizer Monatshefte 39, 1959, S. 891–906) nimmt die großartige Ausstellung des Gesamtwerkes von Hans Baldung Grien im Sommer 1959 in Karlsruhe zum Anlaß, um zu betonen, wie die führenden Künstler der Zeit (Grünwald, Cranach, Holbein und eben Grien) in der kühlen Luft der Wortgläubigkeit eines bilderfeindlichen Protestantismus sich selbst überleben mußten. Dürer wurde dieses Schicksal nur durch seinen frühen Tod erspart. Einzig im Porträt erwies sich der Protestantismus noch schöpferisch. In aller Zugespitztheit eine anregende und weiterwirkende Betrachtung. *Günter W. Vorbrodt*: „Der Cranach-Schüler Peter Roddelstedt als Maler Jenaer Professoren“ (Ruperto-Carola, 11. Jg., Bd. 25, 1959, S. 95–120) gibt einen wichtigen Beitrag zur Arbeit in der Werkstatt Cranachs. Aufschlußreich auch für den Reformationshistoriker sind vor allem die Epitaphien für Erhard Schnepff und Johannes Stigel und die ebenfalls von Roddelstedt gemalten Bildnisse beider in Jena. *Paul Ortwin Rave*: „Paolo Giovio und die Bildnisvitenbücher des Humanismus“ (Jb. d. Berliner Museen 1, 1959, S. 119–153) untersucht das Werk dieses Sammlers, dessen Holzschnittwerk die erste große, allgemein zugängliche Hauptquelle für das Aussehen der Berühmtheiten der Zeit war und von dem im 16. Jahrhundert nicht weniger als 164 Ausgaben feststellbar sind.

*Josef Benzing*: „Die deutschen Verleger des 16. und 17. Jahrhunderts“ (Börsenblatt f. d. deutschen Buchhandel, Frankfurter Ausg., 15. Jg., Nr. 76 a, 1959, S. 1232–1252) gibt ein alphabetisches Verzeichnis der Verleger, Buchbinder, Formschneider, das neben biographischen Daten auch das Schrifttum nennt – ein wichtiges Hilfsmittel für die Bibliographie der Zeit. *Herbert Koch*: „Die Jenaer Buchdrucker des 16. Jahrhunderts“ (Familie u. Volk 8, 1959, S. 459–462) zeigt, daß bis 1600 alle Jenaer Drucker in irgendeiner Weise mit dem Begründer des Jenaer Buchdrucks, Christian Roediger, und seinen Erben verwandt waren. Die beigegebenen Stammtafeln können nicht weniger als 23 Drucker aufzeigen, ein erstaunliches Beispiel einer Berufsdynastie. *Herbert Koch* bringt auch „Beiträge zum Jenaer Buchhandel um 1600“ (Gutenbergjahrbuch 1959, S. 104–107).

*Heinrich Grimm*: „Die deutschen ‚Teufelsbücher‘ des 16. Jahrhunderts“ (Börsenblatt f. d. deutschen Buchhandel 15, 1959, S. 1733–1792) gibt eine genaue Bibliographie der zwischen 1552 und 1600 gedruckten Teufelsbücher, die weit über Goedecke hinausführt und zeigt, wie stark diese Bücher über den Sauf-, Jagd-, Hosen-, Eheteufel usw. verbreitet waren. Als der eigentliche Schöpfer des Teufelsbuches erscheint der Buchdrucker Eidhorn in Frankfurt a. d. Oder; hier war auch Musculus, der Verfasser des ersten Teufelsbuches, Professor. Die Teufelsbücher, aus der lutherischen Orthodoxie hervorgegangen, sind eine wichtige Quelle für die Geisteshaltung der Zeit, bildungsgeschichtlich weit wichtiger als literaturgeschichtlich.

## KAISER UND REICH

Aus Anlaß des 500. Geburtstages von Jacob Fugger und Kaiser Maximilian I., die beide im gleichen Monat geboren wurden, hat die Stadt Augsburg ein Vortragsbändchen herausgegeben: „Jacob Fugger, Kaiser Maximilian und Augsburg 1459–1559“ (Augsburg 1959, 90 S.). *Götz Freiherr von Pölnitz* spricht über „Jacob Fugger“ (S. 5–40) und versteht es, diesem von ihm so oft behandelten Thema immer neue Seiten abzugewinnen.

*Franz Huter* ergänzt das von Pölnitz gezeichnete Bild des großen Kaufmanns durch Untersuchungen über „Kaiser Maximilian und die oberdeutsche Wirtschaftsmacht“ (S. 41 bis 58), die die entscheidende Bedeutung Augsburgs für den Aufbau der habsburgischen Weltmacht herausstellen. *Norbert Lieb* behandelt „Augsburgs Anteil an der Kunst der Maximilianzeit“ (S. 59–76), und *Bernhard Paumgartner* spricht „Zur Musikkultur Augsburgs in der Fuggerzeit“ (S. 77–89), beides interessante Paradigmen zum Thema Kunst und Wirtschaft.

*Hermann Wiesflecker*, auf dessen Studien zur Geschichte Kaiser Maximilians I. schon verschiedentlich hinzuweisen war, behandelt jetzt „Maximilians I. Türkenzug 1493–94“ (Ostdeutsche Wissenschaft 5, 1958, S. 152–178) und zeigt, wie dieser großgeplante Versuch einer europäischen Türkenabwehr durch die Verwicklungen mit Frankreich nicht zum Tragen kam und erst am Abend seines Lebens vom Kaiser in Augsburg wiederaufgenommen wurde. Doch sah Maximilian in der Türkenabwehr die vornehmste Aufgabe seines Kaisertums.

*Hellmuth Rößler*: „Habsburgs burgundisches Erbe“ (Ostdeutsche Wissenschaft 5, 1958, S. 113–151) gibt eine breite Schilderung des burgundischen Staates und der burgundischen Kultur im 14. und 15. Jahrhundert, um abschließend auf die Frage einzugehen, wie dieses Erbe sich für Habsburg ausgewirkt hat.

*Richard Blaas*: „Das kaiserliche Auditoriat bei der Sacra Rota Romana“ (Mitt. d. Österreichischen Staatsarchivs 11, 1958, S. 37–152) gibt einen Überblick, der vom 15. Jahrhundert bis zum Untergang der österreichisch-ungarischen Monarchie 1918 führt. Das nationale Auditoriat geht auf Sixtus IV. zurück und war eines der wichtigsten und sorgsam wahrgenommenen kaiserlichen Vorrechte an der Kurie. Unter den Auditoren des 16. Jahrhunderts war der bedeutendste Kaspar Gropper. Der Aufsatz ist zugleich ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Gerichtsbarkeit.

Im Mittelpunkt der Erörterungen über Karl V. steht immer wieder dessen Kaiseridee. *Hugo Hantsch* befindet sich in seiner schönen Wiener Gedächtnisrede „Die Kaiseridee Karls V.“ (Verlag Styria, Graz, Privatdruck 1958, 22 S.) in Übereinstimmung mit des Kaisers beiden letzten Biographen P. Rassow und R. Tyler, auch wenn er die religiöse Seite besonders herausstellt. *Andreas Cornaro* behandelt „Eine Reise des Kardinals Bernhard von Cles zu Kaiser Karl V. nach Neapel im Jahre 1536 nach seinen Briefen an Ferdinand I.“ (Römische hist. Mitteilungen 2, 1957/58, Graz 1959, S. 51 bis 71). Die Mission betraf vornehmlich die ungarische Frage und den Wunsch Ferdinands Mailand für seine Linie zu gewinnen, was Karl ablehnte.

## LUTHER

Für die Lutherforschung ist auch diesmal das von *Franz Lau* vorbildlich betreute, nun zum drittenmal nach dem Kriege erscheinende Jahrbuch der Luthergesellschaft (Jg. 26 1959, Lutherisches Verlagshaus, Berlin, 172 S.) am wichtigsten. *Erdmann Schott*: „Eini in der Rechtfertigungslehre?“ setzt sich mit des Katholiken *Hans Küng* „Rechtfertigung – die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung“ (1957) auseinander. Gegen Küngs These, daß Barths Rechtfertigungslehre mit der katholischen übereinstimmt, wird die berechtigte Frage aufgeworfen, ob diese Darstellung der Rechtfertigungslehre nun noch lutherisch sei. Schotts Fragen beziehen sich insgesamt auf Wesen und Stellung des Glaubens in der Rechtfertigung. *Gerhard Pfeiffer* zeichnet „Das Ringen des jungen

Luther um die Gerechtigkeit Gottes“ nach (S. 25–55). Nach einem ausführlichen Überblick über die Forschung von Melanchthon bis zur Gegenwart hin, greift Pfeiffer die biographisch-philologische Frage auf, was Luther in seinen Selbstzeugnissen über seine Frühentwicklung ausgesagt hat, und stellt diesen die Dokumente der Frühzeit gegenüber, wobei für ihn das Psalterkolleg 1513/15 entscheidende Bedeutung gewinnt. Luthers Grunderkenntnis ist für ihn nicht eine plötzliche höhere Eingebung, sondern die Frucht stiller wissenschaftlicher Arbeit, die „mit viel Schweiß“ errungen wurde, auch wenn Luther dabei die Hilfe des Heiligen Geistes erfleht haben wird. So erhalten wir ein undramatisches, in manchem zu Melanchthon zurückführendes Bild des Lehrers der Heiligen Schrift. *Erwin Mühlhaupt*: „Vergängliches und Unvergängliches an Luthers Papstkritik“ (S. 56–74) gibt selbstverständlich den Grobianismus und die Spottbilder als zeitbedingt preis, betont aber die Berechtigung der lutherischen Grundhaltung gegen das Papsttum, vor allem in der Interpretation von Mt 16. *Reinhold Jauernig* erläutert, worauf „Die Konkurrenz der Jenaer mit der Wittenberger Ausgabe von Martin Luthers Werken“ (S. 75–92) beruht. Weniger die unsachlichen Angriffe Amsdorfs gegen die Wittenberger Ausgabe als die wissenschaftlichen Editionsgrundsätze der Jenaer Ausgabe geben dieser den Vorrang. *Hans Volz* erörtert „Luthers Stellung zu den Apokryphen des Alten Testaments“ (S. 93–108), die nach mancherlei Schwankungen sich bis 1534 herausgebildet und auch auf die Vulgata zurückgewirkt hat. *Franz Lau*: „Der Bauernkrieg und das angebliche Ende der lutherischen Reformation als spontane Volksbewegung“ (S. 109–134) zeigt am Beispiel der norddeutschen Städte, daß hier in den Jahren 1525–1532 sich die Reformation fast in Fortsetzung des Bauernkrieges als Volksbewegung gegen den patrizischen Rat durchsetzte. Zur Ergänzung wäre eine sorgsame Untersuchung der Lage in den vom Bauernkrieg betroffenen ober- und mitteldeutschen Gebieten sehr erwünscht. Erst dann wird die immer wiederholte und heute auch politisch gewertete Behauptung auf ihr gebührendes Maß eingeengt werden können. Eine Lutherbibliographie für das Jahr 1956 mit 225 Titeln rundet das wertvolle Jahrbuch ab.

Die Mitteilungen der Luthergesellschaft „Luther“ widmen ein Heft (1959, Heft 2, S. 49–93) Luthers Katechismus. *Georg Hoffmann* behandelt „Der kleine Katechismus als Abriß der Theologie Luthers“. *Bruno Jordahn* untersucht „Der Katechismusgottesdienst im Reformationsjahrhundert“, *Karl Hauschildt* gibt einen Abriß der Katechismusliteratur. Zweifellos hat der Katechismus, vor allem auch der Katechismusgottesdienst, in der Reformationszeit eine viel größere Rolle als heute gespielt.

*Hans Volz*: „Zur Überlieferung des Gebetes Manasse“ (ZKG. 70, 1959, S. 293–307) klärt die auf Luthers früher Vorliebe für dieses Gebet beruhende starke Verbreitung des apokryphen Stückes in der Reformationszeit und das Abhängigkeitsverhältnis der Übersetzungen voneinander. Sie gehen auf drei Erstübersetzungen von 1519, 1525 und 1534 zurück, von denen die erste von Spalatin, die beiden späteren von Luther stammen.

*Pierre Courcelle*: „Luther interprète des Confessions de Saint Augustin“ (RHPHr. 39, 1959, S. 235–250) stellt in sorgsamer Interpretation fest, wie genau Luther die Confessiones gekannt hat und wie stark sie ihn 1513/15 beeinflusst haben. Doch hat Luther sich auch nach Verlassen des Klosters als Schüler Augustins gefühlt. *Stephanus Pfürtnner* untersucht im Vorgriff auf eine umfassendere Untersuchung „Die Heilsgewißheit nach Luther und die Hoffnungsgewißheit nach Thomas von Aquin“ (Catholica 13, 1959, S. 182–199) aus der Überzeugung heraus, daß die bisherige Interpretation der Glaubens- und Rechtfertigungslehre auf beiden Seiten einer Neubearbeitung unterzogen werden muß, da trotz aller Gegensätze im Vordergründigen im Hintergründigen eine tiefere

Einheit bewahrt wurde, als es manchmal den Anschein hat. *Jürgen Küppers*: „Luthers Dreihierarchienlehre als Kritik an der mittelalterlichen Gesellschaftsauffassung“ (EvTh. 19, 1959, S. 361–375) lenkt mit Recht neben der vielerörterten Zwei-Reiche-Lehre die Aufmerksamkeit auf Luthers Ständelehre, durch die er ein bürgerliches, rein weltliches, naturgesetzliches Verständnis der Gesellschaft vorbereitet, auch wenn die Nähe zu echtem bürgerlichem Denken späterer Zeit nicht überschätzt werden darf.

*J. M. Lenhart*: „Luther and Tetzels Preaching of Indulgences 1516–18“ (Franciscan Studies 18, 1958, S. 82–88) sieht in Tetzels Lehre, daß der Ablass für Verstorbene diesen mit Sicherheit zugute komme, gegen Paulus und Pastor eine bis heute im Katholizismus vertretbare und vertretene theologische Meinung.

### MELANCHTHON, BUGENHAGEN, OSIANDER

Als weitere Vorstudie für eine Melanchthon-Biographie, die wir von ihm hoffen, untersucht *Wilhelm Maurer*: „Der Einfluß Augustins auf Melanchthons theologische Entwicklung“ (Kerygma und Dogma 5, 1959, S. 165–200). Obgleich Maurer zugibt, daß er selbst einen tieferen Einfluß Augustins auf Melanchthons reformatorische Entwicklung erwartet habe, ist sein Ergebnis gerade auch für das Verhältnis Humanismus-Reformation wichtig. Der Augustinismus Luthers und Karlstadts wurzelt nicht im biblischen Humanismus, der zu Hieronymus und den griechischen Vätern zurückführt, und so gilt auch Melanchthon Augustin zunächst mehr als kirchenrechtliche, denn als theologische Autorität. Erst nachdem er durch Luther tiefer in das reformatorische Evangelium eingeführt wurde, wird ihm auch die augustinische Gnadenlehre wichtig. Das zeigt sich auch in den Loci.

*Ernst Kähler* stellt in seiner Greifswalder Gedenkrede „Die Wirklichkeit Gottes und die Wirklichkeit der Welt im Werk Johann Bugenhagens“ dar (EvTh. 19, 1959, S. 453 bis 469), denn die weitreichenden Wirkungen Bugenhagens entstammen dem in der Reformation neugewonnenen Verständnis des Zeugnisses der Bibel von der Wirklichkeit Gottes. In Weiterführung seiner Studien über „Johannes Bugenhagen als Mittler in den politischen Eheverhandlungen zwischen Pommern und Sachsen 1535/36“ (ZKG. 69, 1958, S. 79–97) kann *Roderich Schmidt* fünf Briefe von Kurfürst Johann Friedrich und Kanzler Brück an Bugenhagen als Ergänzungen zur Edition seines Briefwechsels mitteilen. Sie bestätigen den starken Anteil des Reformators an dieser politisch so wichtigen Eheschließung.

*Rudolf Osiander*: „Portraits von Andreas Osiander“ (ThZ. 15, 1959, S. 259 bis 266) erweist, daß der Porträtkopf auf dem Reformatorenbild Cranachs in Toledo/Ohio nicht Brück sein kann (wie Fabian und Bornkamm annahmen) und daher vermutlich Osiander sein wird. Der gleiche Kopf findet sich auf dem Dessauer Altarbild und vor allem in dem Bild eines bisher unbekannten Fünfzigjährigen von Cranachs Hand in Dresden.

### ZWINGLI, CALVIN

*Adolf Meier*: „Zwinglis Übersetzung des Römerbriefes“ (EvTh. 19, 1959, S. 40–52) zeigt, daß die vorreformatorischen süddeutschen Bibelübersetzungen, die Zürcherische Sprachform, Luthers Neues Testament und Zwinglis eigene Theologie bei der Über-



setzung zusammengewirkt haben, deren Sprachgebrauch er mit Frissners Schweizerbibel und Luther vergleicht.

Eine kritische Besprechung des ungemein reichen Schrifttums, das aus Anlaß des dreifachen Gedenkjahres zur Geschichte Calvins, der Gründung der Universität Genf und der ersten französischen Synode in Paris erschienen ist, ist die „Bibliographie Calvinienne en 1959“ von *Alain Dufour* (BHR. 21, 1959, S. 619–642). Es ist nicht möglich, alle hier genannten Aufsätze in unserer eigenen Zeitschriftenschau zu berücksichtigen.

*Erwin Mühlhaupt*: „Luther und Calvin“ (Luther 1959, S. 97–114) stellt die Urteile beider übereinander zusammen, um sodann Calvins Verhältnis zu Luther zu untersuchen, wobei das Gemeinsame vor dem Trennenden im Vordergrund steht. *Fritz Blanke*: „Calvins Urteile über Zwingli“ (Zw. 11, 1959, S. 66–92) stellt erstmalig die wenigen (14) Äußerungen Calvins über Zwingli zusammen, die ausschließlich seine Lehre, nicht seine Person betreffen und auch hier nur auf Einzelheiten eingehen, so daß sich kein Bild gewinnen läßt, wie Calvin sich zur Gesamtheit von Zwinglis Lehre gestellt hat. Doch scheint eine positive Einstellung immer stärker den Vorrang gewonnen zu haben. *Ernst Gerhard Rüsch* untersucht „Die Beziehungen der St. Galler Reformatoren zu Calvin“ (Zw. 11, 1959, S. 106–116). Sowohl Vadian wie Johannes Kessler pflegten enge Beziehungen zu Calvin. Kessler hoffte (vergeblich) auf einen Besuch Calvins in St. Gallen.

*Fritz Büsser* teilt einige Gedanken über die Bedeutung von „Calvins Institutio“ mit (Zw. 11, 1959, S. 93–105). Calvin wollte mit der Institutio ein Volksbuch schaffen, das den Zugang zur Bibel öffnen sollte. Eben ihr Biblizismus gab und gibt der Institutio ihren Wert. Nachdrücklich betont er auch, daß die Institutio für die französische Sprache eine ähnliche Bedeutung gewonnen hat wie Luthers Bibelübersetzung für die deutsche.

*Wolfgang Kratz*: „Christus – Gott und Mensch“ (EvTh. 19, 1959, S. 209–219) stellt einige Fragen an Calvins Christologie, indem er sie an Karl Barths Dogmatik mißt. Er betrachtet Calvins Verständnis der Einheit von Gott und Mensch in Christus an Brennpunkten seiner Exegese, um danach thesenartig Calvins Lehre zusammenzufassen.

*Jean Golay*: „La pensée économique et sociale de Calvin“ (RThPh. 9, 1959, S. 371 bis 375) referiert über A. Biélers gleichnamiges großes Werk (Genf 1959).

Die „Etudes évangéliques“ widmen ein Heft dem Gedenken an die Synode von 1559 (19, 1959, Nr. 2). *Jean Vercier*: „À la tragique lueur des buchers de 1559“ (S. 31–39) weist auf die zeitgeschichtliche Situation hin. *Guy Abel*: „La Confession de foi de 1559, dite de la Rochelle, et la Discipline“ (S. 40–57) und *Maurice Longeiret*: „Le Synode de 1559 et les églises réformées évangéliques“ (S. 58–66) geben einen Überblick über den Inhalt der Konfession und gehen auf ihre Bedeutung für die Weiterentwicklung der reformierten Kirche und die Gegenwart ein. *Wilhelm Niesel*: „Die Bedeutung und die Rolle der Glaubensbekenntnisse in den reformierten Kirchen“ (EvTh. 19, 1959, S. 195 bis 203) und *Paul Jakobs*: „Das Hugenottische Bekenntnis“ (ebd., S. 203–208) stellen in diesem Gedenkjahr die Eigenart reformierter Bekenntnisbildung heraus.

*Anton Zieger*: „Zur calvinistischen Mission in Brasilien im 16. Jahrhundert“ (Neue Z. f. Missionswiss. 14, 1958, S. 281–219) erweist Latourettes Behauptung von einer Zusammenarbeit zwischen dem Katholiken Villegagnon und einzelnen Calvinisten in Brasilien als Irrtum.

*Gerhard J. Neumann*, auf dessen Studien zum Täufern schon mehrfach hinzuweisen war, behandelt „Rechtfertigung“ und „Person Christi“ als dogmatische Glaubensfragen bei den Täufern der Reformationszeit“ (ZKG. 70, 1959, S. 60–72) und gibt damit einen wichtigen Beitrag zur ungeschriebenen Dogmatik der Täufer. Die Täufer übersehen meist die Frage der Erbsünde für die Kinder oder verkleinern sie in ihren Folgen. Sie betonen gegenüber Luther die Bedeutung der guten Werke, ohne einer Werkgerechtigkeit zu verfallen. Christus und seine Erlösungstat wird im Glauben voll gewürdigt. mag es auch mancherlei schillernde Äußerungen geben.

*Georg Baring*: „Ludwig Hätzers Bearbeitung der ‚Theologia deutsch‘ Worms 1528. Ihr Druck und ihre Handschrift von 1528, ihre Nachwirkung und ihr Verhältnis zu Luthers Ausgabe von 1518“ (ZKG. 70, 1959, S. 218–230) zeigt, daß Hätzer, sprachlich feinführend, nicht nur mit dem Text stilistisch freier als Luther umging, sondern ihn auch im Sinne seiner spiritualistisch-täuferischen Denkweise weitgehender, als man bisher annahm, überarbeitete und auch Dencks 30 „Hauptreden“ beigefügt hat. In Deutschland hat er Luthers Ausgabe nicht verdrängen können, doch hat Castellio Hätzers Übersetzung seiner französischen und lateinischen Ausgabe zugrunde gelegt.

*Herbert Klassen* behandelt: „The Life and Teachings of Hans Hut“ (MQR. 33, 1959, S. 171–205, 267–304) in einer umfänglichen Studie. Obwohl Hut nur 16 Monate für das Täufern wirken konnte, gehört er doch zu den maßgeblichen Männern der Frühzeit, nicht nur wichtig durch seine Beziehungen zu Müntzer, auf die Klassen ausführlich eingeht. Hut war neben Sattler der einflußreichste Täuferführer dieses Jahres, seine Erben waren Marpeck und die Hutterer, gehörte er doch im Gegensatz zu Hubmayer der friedlichen Gruppe des Täufern an.

*Vincent G. Hardings* Untersuchung über „Menno Simons and the Role of Baptism in the Christian Life“ (MQR. 33, 1959, S. 323–334) ist deswegen wichtig, weil kein anderer Täufer so viel und so klar über die Taufe geschrieben hat wie Simons. Entscheidend ist für ihn, daß zu den Taufsymbolen der eigene Wille, die unbedingte Verpflichtung zu Buße und Gehorsam hinzutreten.

*Hellmut Marx* zeichnet in einem erstmals 1941 (Klinische Wochenschrift 20, 1941) veröffentlichten gerundeten, alle Seiten des Lebens und Wirkens berücksichtigenden Essay „Die Gestalt des Paracelsus“ (Medicus Viator, Festgabe für Richard Siebeck, Tübingen 1959, S. 21–46) und bekennt sich als sein Nachfahre. Des Paracelsus Theorien hätten nicht, wie Ranke meint, bei ihrem Siege den Gang unserer Kultur unterbrochen, vielmehr seien durch seine Gedanken über die Jahrhunderte hinweg die Kultur- und Geistesgeschichte reicher, das ärztliche Wissen tiefer geworden.

*Irvin B. Horst*: „The Doove Barend Drawings of the Anabaptists“ (Mennonite Life 15, 1960, S. 17–19) bildet ab und erläutert zwei Zeichnungen Barends über die Hinrichtung von Täufern in Amsterdam 1535.

## KATHOLIZISMUS

*Luger Kruse*: „Glaube als sakramentales Zeichen und Sakrament als Glaubenszeichen. Die wechselweise Stellvertretung von Glaube und Sakrament“ (Catholica 13, 1959, S. 200–211) gibt einen Beitrag zur Glaubens- und Sakramentstheologie des Konzils von

Trient. Beim *votum sacramenti* vermittelt der durch die Liebe wirksame Glaube des einzelnen die rechtfertigende Wirkung des sakramentalen Glaubenszeichens ohne seinen realen Empfang. Bei der Kindertaufe vertritt das reale Sakrament den Glauben des zum persönlichen Glaubensakt noch unfähigen Kindes.

*Johann Rainer*: „Quellen zur Geschichte der Grazer Nuntiatur 1580–1622“ (Römische hist. Mitteilungen 2, 1957/58, Graz 1959, S. 72–81) kann in einem Inventar die vielfach zerstreuten, aber heute zumeist im Vatikanischen Archiv liegenden Quellen für diese in der Bearbeitung der Nuntiaturberichte bisher vernachlässigte Nuntiatur zusammenstellen. *Walter Wagner* verzeichnet anschließend „Die Bestände des Archivio della Nunziatura Vienna bis 1792“ (ebd., S. 82–203), die 1607 einsetzen, ihren Schwerpunkt freilich in den Jahren 1760–1785 haben.

## LANDESGESCHICHTE

*Hans Volz* gibt einen Literaturbericht über „Reformationsgeschichte als Landesgeschichte“ (Blätter f. deutsche Landesgeschichte 95, 1959, S. 483–491).

Die Angaben von *Fritz Koerner*: „Die Bevölkerungszahl und -dichte in Mitteleuropa zum Beginn der Neuzeit“ (Forschungen u. Fortschritte 33, 1959, S. 325–332), die seine frühere Untersuchung über „Die Bevölkerungsverteilung in Thüringen am Ausgang des 16. Jahrhunderts“ (Wiss. Veröffentl. d. Deutschen Inst. f. Länderkunde, Leipzig, NF. 15/16, 1958, S. 178–315) ausweiten, sind auch für den politischen Historiker wichtig, da sie erstmals genaue Zahlen für die Bevölkerungsentwicklung der Reformationszeit geben. Das ganze Jahrhundert zeigt einen starken Bevölkerungsanstieg, der aber 1520–1530 besonders hoch war (7,1 %) und sich gegen 1600 zu abflachte. Auch die unterschiedlichen Dichtezahlen sind wichtig. So hatte das kleine Württemberg ebenso viele Einwohner wie das Kurfürstentum Brandenburg.

*Hans Sturmberger*: „Jacob Andreae und Achaz von Hohenfeld“ (Festschrift Eder, Graz 1959, S. 381–394) kann eine Diskussion über das Gehorsamsproblem zur Zeit der Rudolfinischen Gegenreformation in Österreich aus dem Jahre 1587 zwischen dem oberösterreichischen Adligen und dem berühmten Tübinger Theologen mitteilen, in der Andreae die unbedingte Gehorsamspflicht vertritt, auch gegen das Verbot Rudolfs II. zu missionieren, das heißt, Glieder papistischer Pfarreien zu den protestantischen Gottesdiensten zuzulassen, obgleich es hier um den Bestand der Kirche ging.

*Josef Karl Mayr*: „Zwei Salzburger Emigranten um 1600“ (Mitt. d. Ges. f. Salzburger Landeskunde 98, 1958, S. 129–147) behandelt auf Grund der Leichenpredigt den aus Salzburg stammenden Wittenberger Bürgermeister Burkhard Clanner (1566–1637) und auf Grund seiner Widerrufspredigt den anfangs in Khlesls Diensten stehenden Salzburger Hofprediger und späteren Grimmaer Superintendenten Paul Helmreich (1579–1631).

*Martin Kriebels* Aufsatz: „Stephan Gerlach. Deutscher evangelischer Botschaftsprediger in Konstantinopel 1573–1578“ (Die evangelische Diaspora 29, 1958, S. 71–96) ist ein Beitrag zur Diasporafürsorge in der Türkei und den ersten ökumenischen Beziehungen zur griechisch-orthodoxen Kirche im 16. Jahrhundert. Der kaiserliche Gesandte David von Ungnad, der in Wittenberg studiert hatte, hatte sich aus Tübingen Gerlach verschrieben, der nach seiner Rückkehr dort Professor wurde. Gerlachs Tagebuch wurde 1674 gedruckt. Sein Briefwechsel ist in Tübingen erhalten, so daß wir über sein Wirken ungewöhnlich gut unterrichtet sind.

*Josef Stadlhuber:* „Die tridentinische Priesterbildung unter dem Brixner Fürstbischof Johann Thomas von Spaur 1578–1591“ (ZkathTh. 81, 1959, S. 351–368) zeigt, mit welchem Eifer der Bischof in enger Verbindung mit den Jesuiten um die Priesterbildung bemüht war, auch wenn erst seinem Bruder und Nachfolger Christoph Andreas die Begründung eines eigenen Priesterseminars und die Wiederherstellung geordneter Zustände im Bistum gelang.

*Matthias Simon:* „Zur Entstehung der Kirchenbücher“ (Z. f. bayr. KG. 28, 1959, S. 129–142) weist auf den Nürnberger Plan hin, bereits 1339 bei Stiftung des Neue Spitals Kirchenbücher anzulegen, geht aber besonders auf die Einführung der Ehebücher in Nürnberg 1524 und die Folgerungen, die sich daraus für die Neuformung der protestantischen Eheschließung ergeben, ein. „Die Nürnberger Spitalmessen der Reformationszeit“ (ebd., S. 143–153), die ebenfalls *Matthias Simon* behandelt, gehören zu den frühesten Zeugnissen deutschen evangelischen Gottesdienstes (1525–1526), sind aber vor allem bedeutsam durch ihre starke Einwirkung auf Niederdeutschland. Sie waren auch Vorlage für Olav Petris neue schwedische Gottesdienstform.

*Max Huber:* „Städtearchiv und Reichsstandschaft der Städte im 16. Jahrhundert“ (Ulm u. Oberschwaben 35, 1958, S. 94–112) ist es gelungen, das bisher verschollene Archiv der Städtebank in Ulm in 92 Bänden nachzuweisen. Das gibt ihm die Möglichkeit, die Frage der Reichsstandschaft, die endgültig erst durch den Westfälischen Frieden 1648 gelöst wurde, aus den Akten zu klären. Die Erörterungen sind wichtig, vor allem auch für das Reichsbewußtsein der Städte.

*Lore Sporhan-Krempel:* „Agatha Streicher. Die Ärztin von Ulm“ (Ulm u. Oberschwaben 35, 1958, S. 174–180) stellt die Nachrichten über diese bedeutende Frau zusammen, in deren Haus 1561 Schwenckfeld starb und begraben wurde und die bis zu ihrem Tode 1581 den Schwenckfeldern in der Stadt ein Schutz war. Sie wurde auch an das Sterbebett Kaiser Maximilians II. nach Regensburg gerufen. *Juan Friede:* „Ambrosius Dalfinger, erster Gouverneur von Venezuela“ (ebd., 35, 1958, S. 282–284) weist nach, daß Dalfinger wirklich diesem Geschlecht, nicht den Ehingern angehörte, und stellt die Nachrichten über seine Sippe zusammen.

*Louis Waeber:* „La Réaction du gouvernement de Fribourg au début de la réforme“ (Z. f. Schweiz. KG. 53, 1959, S. 105–124, 213–238) stellt aus dem Ratsmanual (leider nur in französischer Übersetzung) die zahlreichen Nachrichten zusammen, die über Maßnahmen des streng katholischen Rates gegen Anhänger Luthers, Besitzer häretischer Bücher, Übertreter der Fastengebote usw. ergriffen wurden. Die knappen Notizen lassen erkennen, wie stark auch hier die neue Lehre trotz aller Gegenwehr im Volke Fuß gefaßt hatte. Der Aufsatz wird fortgesetzt.

1535 kam es in Soest zwischen Alt- und Neugläubigen zu Streitigkeiten, die den Superintendenten Brictius von Norde veranlaßten, Luthers Rat einzuholen. „Luthers Brief von 1525 an die Soester“ (Soester Z. 71, 1958, S. 21–41), der nur im gleichzeitigen Druck überliefert ist, gibt *Max Lackmann* Veranlassung, diesen Brief nicht nur in die Soester Reformationsgeschichte hineinzustellen, sondern zu untersuchen, wie sich darin Luthers Einstellung zur Augustana und zu Melanchthon widerspiegelt und wie sehr diese zur Ausbildung der konfessionellen Fronten beigetragen hat. *Karl Heinz Kirchhoff* druckt „Das Protokoll der peinlichen Befragung des Soester Wiedertäufers Johann Hasenvoet“ ab (ebd., S. 42–48). Hasenvoet, der sich 1537 der Soester Gemeinde angeschlossen hatte und 1538 verhaftet wurde, gehörte zur radikalen Richtung Jan von Bathenburgs.



*Hannelore Jahr*: „Die Traditionsbestimmtheit der Ursprünge des evangelischen Kirchenwesens in Hessen“ (A. f. hess. Geschichte u. Altertumskunde, NF. 25, 1957, ausgegeben 1959, S. 183–198) geht von ihrer ungedruckten Göttinger Dissertation: „Reformation und Tradition in der hessischen Kirchenordnung von 1566“ (1955) aus und zeigt an Zitatreihen, an der Themenwahl, an der Liturgie den Zusammenhang mit älteren Ordnungen, ja selbst mit Müntzers Kirchenämtern.

*Wilhelm Wibbeling*: „Kirchensteuer im Reformationsjahrhundert“ (Z. f. ev. Kirchenrecht 7, 1959, S. 49–61) zeigt, daß im Gegensatz zu den Staatskirchen, die erst im 19. Jahrhundert Kirchensteuer erhoben, in den Gemeinden am Niederrhein, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts im Widerspruch zu der staatlichen und kirchlichen Obrigkeit entstanden, seit dem Weseler Konvent von 1568 eine Armen- und eine Dienersteuer erhoben wurde. Sie wurde am Ende des 16. Jahrhunderts in einer Kirchensteuer zusammengefaßt. Am Beispiel Xantens kann W. zeigen, wie der Geldbedarf einer Gemeinde gedeckt wurde. *Walter Föhl*: „Gegenreformation im Kemperland. Die Visitationen 1608, 1645 und die Kempen-Krefelder Reformierten“ (Annalen d. Histor. Vereins f. d. Niederrhein 160, 1958, S. 110–165) kann auf Grund neugefundener und hier abgedruckter Protokolle der Häretiker-Inquisitionen von 1630 und 1635 darlegen, wie in diesem umstrittenen nördlichen Vorposten des Erzbistums Köln gegen die Generalstaaten die ursprünglich täuferisch gesinnten reformierten Gemeinden während des Dreißigjährigen Krieges zur Auswanderung nach Krefeld und anderen Orten gezwungen wurden.

*Franz Flaskamp* stellt knapp, aber wohlbelegt aus den Quellen Tatsachen und Bedingtheiten der „Reformation und Gegenreformation im Hochstift Osnabrück“ zusammen (Westfälische Forschungen 11, 1958, S. 68–74). Durch das Ineinandergreifen beider Konfessionen und dadurch bedingte Mischformen hat das Osnabrücker Beispiel allgemeinere Bedeutung.

*Franz Wiebe*: „Dietrich Arnsborg. Eine Studie zur Geschichte der Reformation in Hannover“ (Hann. Geschichtsblätter, NF. 12, 1958, S. 113–178) zeichnet ein Lebensbild des Worthalters der städtischen Bürgerschaft, der entscheidend an dem Durchbruch der Reformation in der Stadt gegen Rat und Herzog mitgewirkt und daher mit Recht auf Hodlers berühmtem Bild im Rathaus dargestellt ist.

*Elisabeth Werl*: „Herzogin Sidonia von Sachsen und ihr ältester Sohn Herzog Georg“ (Herberge d. Christenheit, Jb. f. deutsche KG. 2, 1959, S. 8–19) stellt den starken Einfluß heraus, den diese bedeutende Fürstin, Tochter Georg Podiebrads, durch ihre streng kirchliche Haltung über ihren Tod hinaus (1510) auf ihren Sohn gehabt hat. Zeugnis dessen sind die 95 erhaltenen Briefe an den Sohn, die eine vollständige Publikation wohl verdienen.

*Armin Barthel*: „Herzog Johann Friedrich der Mittlere und Ritter Wilhelm von Grumbach“ (Jb. d. Coburger Landesstiftung 1958, S. 93–158) gibt wesentlich auf Grund von Ortloffs Werk (1868), aber auch unter Heranziehung bisher unbekannter Coburger Briefe eine ausführliche Darstellung des Grumbachischen Handels im Hinblick auf die Beziehungen Grumbachs zu dem Herzog, ohne das bisherige Bild des Handels zu variieren. Dem Aufsatz sind über 20 Tafeln beigegeben.

*Werner Laug*: „Johannes Hess und die Disputation in Breslau von 1524“ (Jb. f. schles. Kirche u. KG., NF. 37, 1958, S. 22–33) berichtet über die Thesen, durch die der 1523 nach Breslau berufene Reformator den Sieg der Reformation im April 1524 in der Stadt entschied. Sie handeln, ohne besondere Eigenständigkeit, von dem Wort Gottes,

dem höchsten Priesteramt Christi und vor allem von der Ehe, die Hess gleich Luthé auch für den Priester forderte. *Ernst Siegmund-Schultze*: „Kryptokalvinismus in den schlesischen Kirchenordnungen“ (Jb. d. schles. Friedrich-Wilhelm-Univ. zu Breslau 1960, S. 52–68) zeigt, wie aus der Eigenentwicklung Schlesiens heraus sich katholische lutherische und calvinistische Anschauungen überkreuzen. Die Konkordienformel wurde erstmals 1654 in Schlesien eingeführt. Bis dahin hielten die schlesischen Kirchen zumeist an Melancthon und dem auf ihm beruhenden Kryptokalvinismus, dessen Hauptschrift von dem Schlesier Curaeus stammte, fest.

*Paul Liepelt* verzeichnet den „Beitrag Schlesiens am evangelischen Kirchengesangsbuch“ (Jb. f. schles. Kirche u. KG., NF. 38, 1959, S. 7–36), der besonders für das 16. und 17. Jahrhundert hoch ist, und gibt kurze Biographien der beteiligten Liederdichter. *Johannes Grünewald*: „Kleine Beiträge zur schlesischen Presbyterologie“ (ebd., S. 3 bis 73) stellt in Fortführung seiner Auswertung der Matrikeln von Hirschberg und Jauer (ebd., 1957, 1958) die Nachrichten über die Reformationsgeschichte von Striega und die dortigen Pfarrer zusammen. *Georg Jaeckel* führt seine Studien über „Die staatsrechtlichen Grundlagen des Kampfes der evangelischen Schlesier um ihre Religionsfreiheit“ (ebd., S. 74–110, Teil I in Bd. 38) weiter mit einer Untersuchung über das Verhältnis des schlesischen Ständestaates zum böhmischen Aufstand bis zur evangelischen Konföderation vom 31. Juli 1619. Durch den Vertrag erlangte Schlesien als gleichberechtigter Bündnispartner ein Höchstmaß an staatlicher und religiöser Selbstbestimmung und wurde de jure als evangelischer Staat anerkannt; freilich vermochte es die erlangten Rechte nicht zu behaupten. Der Aufsatz ist ein wichtiger Beitrag zur Frühgeschichte des Dreißigjährigen Krieges.

*Paul Johansen*: „Gedruckte deutsche und undeutsche Messen für Riga 1525“ (Z. f. Ostforschung 8, 1959, S. 523–532) geht von einer von dem Lübecker Domdekan überlieferten Notiz aus, daß im November 1525 ein Faß mit lutherischen Druckschriften wie auch Messen in livischer, lettischer und estnischer Sprache beschlagnahmt wurde. Diese bisher verschollenen Messen und Taufbüchlein sind die frühesten Zeugnisse von Druckschriften in den Landessprachen und waren vermutlich in Wittenberg gedruckt worden. J. nimmt an, daß der Druck auf Melchior Hoffmann zurückgeht, und ordnet die Nachricht in die baltische Reformationsgeschichte ein.

## WESTEUROPA

*F. Delteil*: „L'enquête sur les documents concernant les débuts de la Réforme“ (BPF. 105 S. 122–137) veröffentlicht im Anschluß an die Pariser Gedächtnisausstellung dieses Jahres eine Enquête der Archivverwaltung über die Quellen zur Frühgeschichte der Reformation in den einzelnen französischen Departementalarchiven. In aller Knappheit erhält der Forscher hier eine Fülle wertvollster Hinweise.

*V. L. Saulnier*: „Martin Pontus et Marguerite de Navarre“ (BHR. 21, 1959, S. 577 bis 594) geht in einer reizvollen Untersuchung der Quelle für eine Novelle des Heptameron in der Lyoneser Reformation 1561 nach, um von hier aus kurz die Quellen Grundlage und die Tendenz des Werkes zu charakterisieren.

*Walter Rex*: „Pierre Bayle, Louis Tronchin et la querelle des Donatistes“ (BPF. 105 1959, S. 97–121) kann eine bisher unbekannte Schrift des Genfer Theologen Tronchin mitteilen, die sich gegen Augustin wendet, dessen Schriften gegen die Donatisten zu

Rechtfertigung der Hugenottenverfolgung benutzt werden, und damit zeigen, daß Bayle im dritten Teil seiner *Commentaire philosophique* sich in weitgehender Übereinstimmung mit der calvinistischen Theologie befindet, nicht nur in einzelnen Ideen, sondern im Grundsätzlichen. Tronchin wirkt über Bayle in die Weite.

*Roman Schnur*: „Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts“ (Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag, Duncker u. Humblot, Berlin 1959, S. 179–220) erhellt die Bedeutung der großen staatsbezogenen Juristen Frankreichs, der „politiques“, die oft zu Unrecht in den Schatten Bodins gestellt werden, für die Herausbildung des modernen Staatsdenkens aus den Problemen des Bürgerkrieges. Indem er die Stellung dieser staatstragenden Schicht im politischen Raum auf Grund eines weitschichtigen Quellenmaterials untersucht, gibt er aber zugleich einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Bürgerkriege in Frankreich überhaupt und für die Sozialstruktur der führenden Schichten des Landes.

*Roland Mortier*: „Un pamphlet jésuite ‚rabelaisant‘: le ‚Hochepoet ou Salmigandi des folz‘ (1596)“ (Acad. Royale de Belgique, Classe des lettres, des sciences morales et politiques. Mémoires. t. 53, 3, 132 S., Brüssel 1959) veröffentlicht und analysiert eine scharfe antiprotestantische Flugschrift aus den südlichen Niederlanden und ihre flämische Vorlage „Der Mallen Redenkavel“, die deutlich den Einfluß von Rabelais erkennen läßt. Der Zuschreibung an Jean David widerspricht *Marcel de Greve* (BHR. 21, 1959, S. 655 bis 666).

*H. A. Enno van Gelder*: „Erasmus, Schilders en Rederijkers“ (Tijdschr. voor Geschiedenis 71, 1958, S. 1–15, 206–242, 289–331) gibt auf Grund der Dichtungen, Theaterstücke, Traktate wie der bildenden Kunst der Zeit fast eine Frömmigkeitsgeschichte der Niederlande im 16. Jahrhundert vor dem Bildersturm. Er richtet das Augenmerk vor allem auf die von der gültigen Kirchenlehre sich befreiende Frömmigkeit, die ihren vornehmsten Ausdruck in Erasmus findet. Der reichgebildete Aufsatz sollte zu verwandten Untersuchungen außerhalb des niederländischen Bereiches anregen.

*R. Hooykaas*: „Humanisme, Science, et Réforme. Pierre de la Ramée 1515–1572“ (Free University Quarterly 5, 1958, S. 167–294, mit englischem Summary) zeigt, daß der Ramismus ein wichtiges Zwischenglied zwischen der humanistischen Wiederbelebung der klassischen Literatur und Wissenschaft und dem Empirismus des 17. Jahrhunderts ist. Nach einem Bericht über Leben und Lehre des Ramus zeigt H. dessen Einwirken auf die verschiedensten Wissensgebiete und seine Beziehungen zu anderen Gelehrten (vor allem Bacon). Die Studie ist für die Wissenschaftsgeschichte des protestantischen 16. Jahrhunderts von grundlegender Bedeutung. *Jürgen Moltmann*: „Geschichtstheologie und pietistisches Menschenbild bei Johann Coccejus und Theodor Undereyk“ (EvTh. 19, 1959, S. 343–361) lenkt die Aufmerksamkeit auf zwei reformierte Theologen des 17. Jahrhunderts, indem er das Heilsziel der Gottesebenbildlichkeit bei Coccejus und Undereyks Theologie des menschlichen Vergnügens in Gott entwickelt.

### DREISSIGJÄHRIGER KRIEG

*Anton Ernstberger*: „Lukas Friedrich Behaim und die Collectio Cameriana“ (Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, Jg. 1959, H. 3, 26 S.) will den politischen Briefwechsel zwischen Ludwig Camerarius und seinem Nürnberger Vetter, dem Bürgermeister Lukas Friedrich Behaim, über den Verfall des Reiches 1636–1648

herausgeben. In einer vorausgesandten Untersuchung stellt er den entscheidenden Anteil dar, den Behaim an der Zusammenbringung von Ludwigs berühmter Briefsammlung hat, und kann damit über die Biographie Schuberts hinaus (1955) die Herkunft dieser Quellensammlung klarlegen.

*Helmut Lahrkamp*: „Lothar Dietrich Freiherr von Bönninghausen“ (Westfälische Z. 108, 1958, S. 239–366) zeichnet das Lebensbild eines westfälischen Söldnerführers des Dreißigjährigen Krieges von typischer Bedeutung. Bönninghausen gehörte nicht zu den großen Feldherren der Zeit, kann sich aber neben Melander oder Merode durchaus in das zweite Glied behaupten. Da der Nachlaß des Generals verschollen ist, ist die Biographie vor allem auf den Akten in Brüssel, Düsseldorf, Marburg, München und Wien aufgebaut und damit ein wichtiger Beitrag zur Kriegsgeschichte geworden.

*Hermann Bücker*: „Der Nuntius Fabio Chigi (Papst Alexander VI.) in Münster 1641 bis 1649“ (Westfälische Z. 108, 1958, S. 1–90) gibt auf Grund der in Rom (1943, 1946) von V. Kybal und G. Incisa della Rocchetta herausgegebenen Briefe, Gedichte und Tagebücher des Nuntius, die bisher von deutscher Forschung kaum beachtet wurden, ein Lebensbild des bedeutenden und einflußreichen Diplomaten, das freilich vor allem kulturgeschichtlich ergiebig ist. Besonders Chigis zahlreiche Gedichte über seine Erlebnisse in Münster (die im Urtext und deutscher Übersetzung mitgeteilt werden) sind eine wertvolle Quelle.

## 19. UND 20. JAHRHUNDERT

*Fritz Fischer*: „Zur Geschichte des deutschen Luthertums im 19. Jahrhundert“ (Z. f. ev. Kirchenrecht 7, 1958, S. 240–249) macht „Bemerkungen“ zu Fleischs Geschichte der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz „Für Kirche und Bekenntnis“ (1956), durch die er die Entwicklung der Konferenz einordnet in die politische Geschichte der Zeit. *Hans Beyer* gibt eine Biographie des Altlutheraners „Ludwig Otto Ehlers, 1805–77“ (Jb. f. schles. Kirche u. KG., NF. 38, 1959, S. 110–129). Ehlers stammte aus Niedersachsen, wirkte zunächst in der Judenmission in Oberschlesien und Kongreßpolen und war zuletzt Superintendent in Liegnitz. Der Aufsatz ist vor allem für den Streit um die Kirchenverfassung im 19. Jahrhundert wichtig.

*Stuttgart-Hohenheim*

*Günther Franke*



## Buchbesprechungen

Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge; an Extension of the New Schaff – Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge. Editor in Chief *L. A. Loetscher*. 2 Bde. (mit durchgehender Seitenzahl). Grand Rapids, Michigan: Baker Book House 1955. XXII, 1205 S., \$ 15.00.

Mit einer Fülle von Artikeln, die im Durchschnitt den Umfang von einer Spalte nicht überschreiten, bringt die neue Ausgabe die Realenzyklopädie des amerikanischen Protestantismus, die aus dem in erster Auflage 1866 abgeschlossenen Werk des Deutschen *J. J. Herzog* herausgewachsen ist, auf den Stand der Gegenwart. Etwa die Hälfte der Arbeiten bezieht sich auf Personen und Verhältnisse des 20. Jahrhunderts. Die bekannteren deutschen Theologen sind zu finden. Wichtiger ist für den deutschen Gelehrten die Übersicht über die Mitarbeiter im westeuropäischen und amerikanischen Protestantismus und ihre Hauptwerke. Wer für eigene Arbeiten oder Reisen einen Überblick über das nordamerikanische Bibliothekswesen erhalten will, schlage das Stichwort „Theological Libraries“ auf. Über die Universitäten findet er keinen Sammelartikel, wohl aber über „Theological Seminaries“, verteilt nach den einzelnen Bundesstaaten und charakterisiert in ihrer rechtlichen Stellung. Wie die Lage des Christentums in „Europe in the Twentieth Century“ mit amerikanischen Augen angesehen wird, findet er in dem betreffenden Artikel von *Th. G. Tappert* und bekommt damit zugleich einen Überblick über die Artikel, die Länder und kirchliche Institutionen unseres Jahrhunderts behandeln. Dabei ist das Auge über die engen Grenzen des kirchlichen Raumes hinaus gerichtet auf die politischen und sozialen Verhältnisse seit 1945, auch hinter dem Eisernen Vorhang. Und diese Weite des Horizontes macht sich vorteilhaft bemerkbar in der Übersicht, die *K. F. Foreman* über die theologische Entwicklung des 20. Jahrhunderts gibt.

Aber die Leser unserer Zeitschrift interessiert besonders alles, was sich mit dem Stichwort „Reformation Church History (Twentieth Century Trends in the Study of)“ deckt. In diesem Artikel faßt *Albert Hyma* Eigenart und Ertrag der reformationsgeschichtlichen Forschung Amerikas zusammen. Er verweist auf den Lutherartikel von *E. G. Schwiebert*, der in dem sachlichen Ernst seines Tatsachenberichtes so kennzeichnend ist für des Verfassers Lutherbuch „The Reformation from a New Perspective“ (1950). Aber es wird auf der anderen Seite auch die Kunst einführender Darstellung gewürdigt, mit der *R. H. Bainton* Luthers Gestalt der angelsächsischen Welt nahegebracht hat; Tatsachenforschung und geistige Durchdringung haben hier eine schöne Synthese erreicht. Und es gehört schließlich das starke Interesse an den ökonomischen und politischen Auswirkungen hinzu, das *Hyma* – gerade auch im Hinblick auf Calvin und im Gegensatz gegen die Theorien von *Max Weber* und *Ernst Troeltsch* – bekundet und das sich auch in der Zusammenfassung seiner früheren Arbeiten (Renaissance to Reformation, 1951) geltend macht. Aber auch manche kleinere Einzelartikel geben nicht nur genaue Forschungsberichte, sondern stoßen zu neuen Forschungsergebnissen vor. Ich reife in diesem Zusammenhang heraus Sturm, Johannes (von *A. Hyma*), Simons, Menno (*Kornelius Krahn*) und Huguenots (*John Joseph Stoudt*). Diese Hinweise sollen nannen, in der Beschäftigung mit der europäischen Reformationsgeschichte nicht die vertvollen Hilfen außer acht zu lassen, die in dem neuen Nachschlagewerk aus dem Bereich der außerdeutschen Forschung bereitgestellt worden sind.

Erlangen

W. Maurer

Edward L. Surtz, S. J.: *The Praise of Wisdom. A Commentary on the Religious and Moral Problems and Backgrounds of St. Thomas More's Utopia*. Chicago: Loyola University Press, 1957. xii, 402.

This is a good and useful book. After an introductory chapter on recent interpretations of the *Utopia*, Father Surtz studies carefully the religious and moral problems Sir Thomas More raises. His aim has been, he tells us in his Preface, "to examine the pertinent sections in the *Utopia* point by point and to determine the relation of each point to fifteenth-century and sixteenth-century formulations of Catholic teaching. He deals in turn with the problem of the relation of faith and reason; toleration and heresy; death, euthanasia and suicide; miracles; asceticism and good works; celibacy; priests and bishops; holydays and images; confession; music and prayer; marriage and the family; slavery and war. A wealth of material illustrates these topics, some of it familiar (the many comparisons with Colet and Erasmus), much of it less familiar in this context (the comparisons with Scotus, Silvester de Prierio, Cardinal Cajetan, the decrees of the Fifth Lateran Council). The result is a book which answers satisfactorily the most important questions posed by the *Utopia* in the areas of religion and ethics. There is a bibliography. The detailed index will make the book very easy to use and to pillage.

Father Surtz's fundamental contention, that the "*Utopia* is essentially a humanist document aimed at the reformation of Christendom" (p. 13) is not novel; and the key he suggests for its interpretation is that of E. K. Chambers. *Utopia* is a *civitas philosophica*, a city of reason from which grace is absent. Its absurdities are rooted in the inadequacy of men deprived of Revelation; its more important splendors prove how remarkably far the natural man can go along the path to personal virtue and social justice. The fictive society of the Utopians, consequently, becomes a stick with which to beat the *status quo*, and the *Utopia* a didactic call for reform in both the temporal and spiritual orders; for if "reason alone can reach such heights of morality and happiness, what shame and confusion should fill the hearts of Christians who, in spite of the countless treasures of the revelation and grace of Christ, fall far below Utopian standards of conduct!" (p. 7) Father Surtz calls this the "humanistic" interpretation of the *Utopia*, and it is the virtue of his book to have firmly established as the frame within which any proper analysis of the work must be kept.

Less obviously successful is a subsidiary aspect of Father Surtz's effort to relate the *Utopia*'s religious and moral ideas "to fifteenth-century and sixteenth-century formulations of Catholic doctrine." Father Surtz is at pains to point out that in 1516 More's position on certain fundamental problems—the relation of faith and reason, grace and nature, the problems of scripture and tradition, good works, and the freedom of the will—was at variance with what would become common Protestant doctrine on such matters. He is at equal pains to point out More's agreement with the future doctrinal positions of the great theologians of the Counter-Reformation. Both comparisons serve to emphasize—and rightly so—the fact that More's conceptions of man and of man's relation to God were far closer to those of Aquinas and Suárez than to those of Luther and Tyndale. For if the reformers tended to attribute as much as possible to God and as little as possible to man, More, particularly in the *Utopia*, insisted on the capacity of human reason to know the truth and on the power of the will to do the good. The *Utopia*, like the abbaye de Thélème, rests on the assumption that human nature has a certain independent dignity.

But neither More's agreement with Suárez nor his disagreements with Luther can place him in a "Catholic tradition" which itself—at least on matters so general and so largely undefined as these—did not exist in 1516, but which was formed only gradually in the years after 1517. More, Father Surtz tells us, would attack Luther (on grounds already implicit in the *Utopia*) for saying "that the matters of our faith be things above reason and that reason hindereth us in our faith and is unto faith an enemy"; and he would defend Catholic preachers against Tyndale's charge that they "preach Aristotle, philosophers, and poets," not Christ (p. 32). Now these are typically "Protestant" positions; but they are equally typical of many perfectly orthodox "Catholic" humanists in the years before 1517. Colet wrote in the *Expositio literalis* of Romans: "Humana ratio inimica et adversaria est gratia." Cardinal Adriano Castellesi di Corneto, author of elegant Latin verses on a hunting expedition of Cardinal Ascanio Sforza and the capture of Bologna by Julius II in 1506, attacked Plato, Aristotle, dialectics and rhetoric in favor of a return to the Gospels as the true source of philosophy (*De vera philosophia*, Bologna, 1507).

This suggests that it is only another form of the Whig interpretation of history to relate the religious and ethical ideas of the *Utopia* too closely to what, after Calvin's *Institute* and the decrees of the Council of Trent, would indeed be Catholic and Protestant teaching. What in reality Father Surtz has shown is more interesting: that More, with his emphasis on the capacity of man's chief faculties, reason and will, had an unusually coherent doctrine of the dignity of man; that his fundamental assumptions stand in striking contrast to the Pauline dualism of men like Colet, Jacques Lefèvre d'Étaples, and the young Luther; that his belief in the power of *both* reason and will distinguish him from humanists like Petrarch and Erasmus who combine an assertion of the free capacity of the will to do good with skepticism (skepticism as it was defined by Salutati: *scire nostrum nihil aliud est quam rationabiliter dubitare*); that, finally, More is significant because, to quote the final sentence of André Gide's homage to Goethe, "il nous donne le plus bel exemple, à la fois souriant et grave, de ce que, sans aucun secours de la Grâce, l'homme, de lui-même, peut obtenir." Father Surtz's title suggests the necessary qualification. He calls his book the *Praise of Wisdom*. If I am not mistaken, the word *sapientia* does not occur in the *Utopia*. More is reminding us that the Utopians have achieved much *scientia*, much *prudentia*, much *voluptas*; but no wisdom, for as James said, *Omnis sapientia a Domino Deo est*. It is a gift of the Holy Spirit, *desursum descendens*, a gift of Wisdom, the Second Person of the Trinity.

Cornell University

Eugene F. Rice, Jr.

Vilmos Vajta: *Luther on Worship: An Interpretation*. Philadelphia: The Muhlenberg Press 1958. p. XII, 200, \$ 3.25.

Over against conflicting interpretations of Luther's view of worship, the Director of the Department of Theology of the Lutheran World Federations offers a synthesis on a higher level thereby making manifest the radical change which Luther research has undergone in the last generation. Over against both, pragmatic and psychological approaches, the author adopts a theological view. He points out that for Luther all true worship was theocentric; both in the work of the minister and in the response of the congregation God himself is at work.

Taking as his starting point Luther's well-known contradistinction of *beneficium* and *acrificium* he shows that the place of the Bible in Luther's forms of worship is not

dictated by an outward respect for the authority of the Scripture but rather by the realization that it is the *Deus pro nobis* who speaks through it. In turn, the human activity in the worship of the church is a sacrifice of praise and prayer, in which the believer realizes his utter dependence on God's grace, and a sacrifice of the self in the service of the brethren for whom intercession is made. Vajta holds that as a result the outward forms of worship are adapted to the needs of the congregation and therefore to be kept pliable. This interpretation of Luther depends on the contrast between the Mass and the Lord's Supper. No matter whether the Mass be interpreted in nominalist terms as a repetition of the sacrifice of Jesus, or in Thomistic terms as *representatio* and *memoria passionis Christi*, it is always man who hopes to accomplish something by celebrating it. For Luther, on the other hand, the Lord's Supper is a commemoration of the death of Christ by proclaiming its atoning to the congregation.

The modern Luther research confirms the theocentric outlook of the reformer, and thus his views on worship have to be seen in that perspective. One wonders, nevertheless, whether Luther's thoughts in this field were as systematic as the author suggests. In particular, was it merely Luther's regard for the needs of others (p. 177) that made him conservative in liturgical matters? Or was there also the realization that God's past work in the history of the church had to be respected? Likewise, did Luther even attain to a clear theological view of the relationship of Word and Sacrament, which could be used as a basis of liturgical order?

Princeton, New Jersey

Otto A. Pipe

Rudolf Hermann: Zum Streit um die Überwindung des Gesetzes. Weimar: Hermann Boehlaus Nachfolger 1958. Pp. 52, 3,50 DM.

This brief but challenging essay, dedicated to Friedrich Baumgärtel on his seventieth birthday, grew out of a lecture delivered to the Luther Academy (Sondershausen) at Görlitz in 1957. Endeavoring to point up Luther's chief concern in the Antinomian Controversy with Agricola, the author shows that Luther fully realized the consequences of the latter's Antinomianism, but he himself finds it difficult to subscribe to Luther's position regarding Christ as the vicarious fulfiller of the Law. That God's will and commandment has been fulfilled exclusively and solely in Christ, appears to him to be merely a theologizing idea rather than an article of faith. This startling conclusion is neither in accord with Luther's six series of Antinomian theses (WA 39, 342-358) nor based on any Biblical evidence.

Concordia Theological Seminary

Lewis W. Spitz, S

Ambrosius Catharinus Politus: Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata (1520). Edited by Josef Schweizer (Corpus Catholicorum, 27). Münster i. Westf.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1956. Pp. xxviii, 372, 31,25 DM.

The polemical works of the Reformation period may conveniently be divided into three classes: the pasquinades, indulged in by both sides, in which the opponent's position is caricatured, his character besmirched, and his motives blackened; the scholarly defense, in which various arguments, especially scholastic, exegetical, and historical are examined and a decision rendered; and the rhetorical, midway between the other two classes, in which the author moves from analysis to *ad hominem* argument and back again with complete aplomb.



The *Apologia pro veritate* of Ambrosius Catharinus falls into this last class. Composed in 1520 at the behest of several of his fellow-Dominicans, it stands out among polemical works on several counts. For one thing, it is based upon a detailed, if not sympathetic, study of Luther's writings. Indeed, the fifth book of the *Apologia* is a catena of heretical statements taken from the works of Luther. Throughout the treatise Catharinus quotes Luther against Luther, or the real Augustine against Luther's Augustine, or the true exegesis of Scripture against Luther's eisegesis. Each time he finds an apposite passage in Luther to support his case. A second feature of this *Apologia* is its doctrinal comprehensiveness. Unlike many tracts of this genre, it does not concentrate upon only one issue at stake between Rome and the Reformers, but covers questions ranging from the primacy of Peter to purgatory to the proper role of philosophy in theology. The student or scholar looking for a convenient summary of the Roman Catholic case against Luther will find such a summary here. Because it is such a summary, the *Apologia* contains little that is new or unique. Much of its argumentation and most of its exegesis came from other sources. Hence the *Apologia* likewise contains little that is profound. It suffers by comparison, for example, with Nicholas Herborn's *Paradoxa theologica* or the familiar Regensburg Book.

The present edition of the *Apologia* was prepared by Josef Schweizer, author of the monograph, *Ambrosius Catharinus Politicus (1484-1553), ein Theologe des Reformationszeitalters* (Münster, 1910). After Schweizer's death the edition was completed by August Franzen, who also contributed a new historical introduction. The scholarship of the edition is meticulous but rather unimaginative, as users of previous volumes in the "Corpus Catholicorum" would expect. Although direct quotations from Luther and allusions to his thought are documented, other statements from his writings which would amplify and explain the quotations are ignored; so is much modern research on Luther. As Knaake's edition of Luther's response to this *Apologia* (Weimar, VII, 698-778) would have been improved if an inter-confessional committee had worked on it, so the editions of works like the *Apologia* require more co-operative effort. One final suggestion: now that twenty-seven volumes of the "Corpus Catholicorum" have appeared, what are the prospects for an English translation of a few crucial writings by the opponents of the Reformers?

The University of Chicago

Jaroslav Pelikan

Erhard Mayer: Die rechtliche Behandlung der Empörer von 1525 im Herzogtum Württemberg. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte des sogenannten „Deutschen Bauernkriegs“ (Schriften zur Kirchen- und Rechtsgeschichte, Heft 3). Tübingen: Dr. Ekkehart Fabian Verlag 1957. 88 S., 6,80 DM.

Die aus einer Tübinger juristischen Dissertation erwachsene Schrift erscheint in einer neuen, von Ekkehart Fabian herausgegebenen Reihe, deren Hefte sich durch klare Fragestellungen, straffe Gliederungen und saubere, gleichförmige Schriftumsnachweise auszeichnen. Mayer skizziert eingangs den Ablauf der Unruhen in Altwürttemberg – von der Ermordung des Grafen von Helfenstein in der Amtsstadt Weinsberg durch Auswärtige und der gleichzeitigen Empörung württembergischer Bauern und Bürger in Stuttgart am 16. April bis zur Niederlage der Auführer bei Böblingen am 12. Mai. Auf J. Mayer's Aufsatz über B. Konrad III. v. Würzburg als Richter (Herbipolis Jubilans, 1952) Bezug nehmend, betont Mayer, daß die Empörung und ihre Unterdrückung „keinen Krieg“ im Rechtssinne“ darstellte, „sondern ein Verbrechen mit den strafrechtlichen

Folgen eines solchen“ (S. 10). In Württemberg vollzog sich die Empörung – worauf *Feines* Einführung hinweist – unter der Fremdherrschaft Erzherzog Ferdinands, die an die Stelle des vertriebenen Herzogs Ulrich getreten war und sich im Jahre 1525 nur mit Hilfe des Schwäbischen Bundes halten konnte.

Im besonderen Teil erörtert Mayer zunächst den „Landfriedensbruch“ der Empörer nach Reichs- und Landesrecht, wobei er auch dem „Treu- und Eidbruch“ und seiner Verhältnis zum „Landfriedensbruch“ einige – m. E. zu knappe und angreifbare – Bemerkungen widmet (S. 20, 24). Es handelt sich doch wohl eher um verschiedene, sich überschneidende Begriffe, als um einen weiteren und einen engeren Begriff (vgl. auch S. 72 f.). Den Kern der Schrift bildet der Abschnitt über die Strafverfolgung der Empörer durch die einander ablösende Strafgewalt des Schwäbischen Bundes und der Landesregierung. Das Element der Kollektivhaftung und des kollektiven Schadenersatzes dürfte darin gegenüber dem der Kollektivstrafe und der kollektiven Strafgehalte etwas zu gering veranschlagt sein. Dazu wäre jetzt das nach Mayers Schrift erschienene Buch von *Walter Grube* über den Stuttgarter Landtag (1957), S. 142–154, 592, zu vergleichen. Auf jeden Fall ist zwischen den Abmachungen und Umlagen vom Mai/Juni und denen vom Oktober/November 1525 zu unterscheiden. Ausschließlicher Strafcharakter kommt dagegen in der Tat der Niederbrennung des Städtchens Weinsberg und seiner Reduzierung zum Dorf zu (S. 29–32. S. dazu auch *Dillenius*, Weinsberg, 1860). Die Strafverfahren gegen Einzelpersonen werden nach einem allgemeinen Überblick in den Kategorien der Hauptschuldigen, Emigranten und Mitläufer näher untersucht. Von letzteren finden sich im Haupt-Staatsarchiv in Stuttgart noch etwa 350 Urfehdeverordnungen; Mayer druckt eine davon ab. Sie verdienen wohl, gelegentlich quantitativ und noch eingehender, als es hier möglich war, ausgewertet zu werden.

Ausführlich behandelt ein eigener Abschnitt das Strafverfahren gegen den Empörer obersten Feuerbacher vor dem Kaiserlichen Hofgericht zu Rottweil, das mit einem Freispruch endete. *Gustav Bossert* hat in den Württ. Jahrbüchern f. Statistik 1923–1926 die Prozeßakten für die Rekonstruktion des Geschehensablaufs bereits herangezogen. Gleichwohl besitzt auch dieser Teil der rechtshistorischen Untersuchung durchaus seinen Eigenwert. Zusammenfassend stellt Mayer fest, daß sich die Regierung in Württemberg im Rahmen des damaligen Rechts bewegte und daß die Mitläufer verhältnismäßig milder behandelt wurden (S. 69). Einige Abdrucke aus den ausgiebig benutzten handschriftlichen Quellen bereichern die förderliche Studie.

An Einzelheiten wäre anzumerken: Allgemeine Feststellungen sollten statt durch gehäufte, undatierte Handschriftenverweise wenigstens gelegentlich durch ein Einzelregest anschaulich belegt werden. Für Wesentliches fehlt es mitunter an genaueren Nachweisen (21 A. 57, 30 A. 101, 40 A. 148). Die Angaben über den Druck der Landesordnungen treffen zum Teil nicht zu (A. 69, 115). Das Literaturverzeichnis ist reichhaltig; aber man vermißt *Walchner-Bodent* und *Vochezer* (II, 1900) für *Georg Truchseß von Waldburg*, ferner Bd. II und III von *Sattlers* „Herzogen“. Daß die Empörer in Württemberg das Einrücken fremder Haufen schärfstens zurückwies (S. 15), läßt sich keineswegs durchweg behaupten; vgl. Feuerbachers Hilfsgesuch vom 3. Mai an den „hellen Hauffen der christlichen Versammlung im Algew, Bodensee und Schwarzwaldt“ (*Walchner-Bodent*, Beil. 21).

Diese Zusätze dürften indes das Urteil über die Arbeit kaum beeinträchtigen. Wer mit dem Rezensenten die Auffassung teilt, daß revolutionäre Vorgänge und die Reaktionen darauf nur im zeitgenössischen Rechtskontext voll zu verstehen sind – das gilt besonde-

von dem 16. und 19. Jahrhundert –, wird gute juristische Beiträge zu ihrer Erkenntnis stets warm begrüßen.

Heidelberg

Fritz Trautz

**Valentin von Teteleben:** Protokoll des Augsburger Reichstages 1530. Herausgegeben und eingeleitet von *Herbert Grundmann* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 177, Jahrgang 64 und 65). Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag 1958. Pp. 206.

This document (*Gießener Universitätsbibliothek Cod. 296*), discovered as well as edited by the distinguished mediaevalist Herbert Grundmann, is clearly one of the most important recent finds for a detailed knowledge of the day by day developments at the great "Diet of the Augsburg Confession." Its author, Valentin von Teteleben, an inveterate notetaker with a feel for history (*Quod hic designare volui pro memoria*), faithfully chronicled even the minutest incidents of the diets and conferences which he attended. Von Teteleben is no stranger to historians, for Veit Ludwig von Seckendorff already took note of him in his *Commentarius de Lutheranismus*. The editor in this volume provides a basically sympathetic sketch of von Teteleben's frustrated career, including mainly those facts essential for an understanding of the protocol. There is still room for a full-length biography of this good bishop of Hildesheim who saw his endowments sequestered by the Catholic dukes and his city accept the Augsburg Confession and join the Smalcald League.

Johannes Kühn used von Teteleben's minutes of the Diet of Speyer, 1529, in volume seven of the *Deutsche Reichstagsakten, jüngere Reihe*. This eye-witness account of the Diet of Augsburg will serve as a useful supplement to Förstemann, Schirmacher, and Gussmann's source books on the Diet and the Confession. It will also be a valuable guide for Wolfgang Steglich in the preparation of volume eight of the *Reichstagsakten*. In order not to anticipate the *Akten*, the editor has restricted his notes to the barest essentials, including the brief identification of persons in the index.

The protocol reveals von Teteleben to have been an alert observer, often with a traditionalist's interest in symbolism and ceremony. But out of the plethora of details emerges also useful knowledge about the two chief concerns of the Diet, *scilicet der beharlingen hulfe und des zwispalts des globens*.

University of Missouri

Lewis W. Spitz

**Martini Bucer** Opera latina, vol. XV: De regno Christi Libri Duo (1550). Ed. François Wendel. Vol. XV<sup>bis</sup>: Du Royaume de Jesus Christ, Edition critique de la traduction française de 1558, texte établi par François Wendel. Paris: Presses Universitaires de France; Gütersloh: C. Bertelsmann 1954/55. LXXII/340 S., 23,- DM; VIII/304 S., 14 NF.

Mit De regno Christi, dem Alterswerk Bucers, beginnt die langersehnte Gesamtausgabe seiner Schriften. In Gemeinschaftsarbeit französischer und deutscher Wissenschaft soll das Werk geschehen, wie die Zusammenstellung der beiden Verlage schon andeutet. Dabei wird der deutschen Forschergruppe, die unter der Leitung von Robert Stupperich arbeitet, vornehmlich Bucers deutsches Schrifttum zufallen; die Vorarbeiten sind so weit abgeschlossen, daß voraussichtlich 1960 ein erster Band erscheinen wird.

De regno Christi ist, wenn man von Luthers Flugschrift „An den christlichen Adel“ absieht, die einzige staats-theoretische Schrift aus den Anfängen der Reformation. Seitdem V. Paucke 1928 seine Monographie darüber veröffentlicht hatte, hat sie das Interesse der

Forschung besonders angezogen. C. Hopf (M. B. and the English Reformation, Oxford 1946) hat sie in die Geschichte des englischen Aufenthaltes B's hineingestellt; die englische reformationsgeschichtliche Forschung – mit Recht ist F. M. Powicke (The Reformation in England, 1942) besonders hervorgehoben – hat die Hintergründe des Geschehens deutlicher gemacht. Der Herausgeber Wendel hat alle diese Forschungen in sorgfältiger Quellenarbeit vertieft und zusammengefaßt. Die Einleitung von 70 Seiten, die er dem lateinischen Text vorangestellt hat (in der französischen Ausgabe ist sie selb gestraft), verdient in ihren ersten Kapiteln als selbständiger Beitrag zur Geschichte Englands in der Zeit Eduards VII. sorgfältig studiert zu werden.

Wendel verwahrt sich – und weiß sich damit eins mit B. – gegen den utopischen Charakter seiner Schrift; „Utopie und Wirklichkeit“ hatte 1928 der Untertitel von Pauckes Studie gelaute. Wendel zeichnet daher ein genaues Bild der Ereignisse, in die B. in den 22 Monaten seines englischen Aufenthaltes verwickelt war: seine anfängliche Enttäuschung, als er die Lage des Protestantismus im Lande innerlich und äußerlich keineswegs so gefestigt vorfand, wie er das erwartet hatte, und als er trotz freundlicher Empfangs keine öffentliche Verantwortung zuerteilt bekam, sondern sich auf privaten Ratschläge beschränken mußte; die Unsicherheit seiner Stellung inmitten einer politischen Bewegung, die wesentlich nur an der Säkularisierung des Kirchengutes interessiert war, und in einer Kirche, in der es wohl humanistische Reformpläne, aber keine wirkliche Verkündigung des reformatorischen Evangeliums gab; seine Isoliertheit gegenüber dem festländischen Protestantismus: Sein Widerstand gegen das Interim hatte ihn den deutschen Lutheranern ferngerückt; die Züricher beargwöhnten ihn als den Mann der Wittenberger Konkordie, obwohl er jetzt dem Consensus Tigurinus innerlich zustimmte und mit seiner Freundschaft gegenüber dem den englischen Machthabern verdächtige Calvin mußte er sich zurückhalten.

Um so erstaunlicher ist die genaue Kenntnis der englischen Verhältnisse – nicht nur der kirchlich-theologischen, sondern auch der politischen, wirtschaftlichen und sozialen – die B. in privaten Gesprächen seinen Freunden entlockt hatte, und die Energie, mit der er durch seine Denkschrift an den König – denn das ist De regno Christi ursprünglich – die ganze Entwicklung in die Hand zu nehmen beschloß. Im späten Frühjahr 1557 begonnen, ist das Werk am 21. Oktober abgeschlossen und dem König unter dem 29. Dezember als Neujahrsgeschenk überreicht worden. Diese offizielle Abschrift (jetzt im Britischen Museum) und mehr noch eine andere, die B. wohl zum Zwecke der Veröffentlichung hatte anfertigen lassen (jetzt im Pembroke College zu Cambridge), bilden die Grundlagen der Edition; der Erstdruck von 1557, von dem getreuen Amanuensis Konrad Hubert dem schwer entzifferbaren Originalmanuskript B.s entrissen und 1577 den Tomus Anglicanus beigelegt sowie eine Berner Abschrift wurden durchgehend verglichen. 1558 ist in Genf und Lausanne je eine französische Übersetzung erschienen, von denen die zweite die erste in den Hauptpartien verwertet – ein Zeichen für die Propagandawirkung, die man von B.s Darlegungen im französischen Calvinismus erwartete; die Genfer wird in dem zweiten Halbband abgedruckt. Das deutsche Luthertum hielt sich zurück; immerhin hat die 1563 bei Wendel Rihel in Straßburg gedruckte Übersetzung des Weissenburger Pfarrers Israel Achacius 1568 daselbst noch eine Titelaufgabe erfahren. Den Abschnitt über Ehe und Ehescheidung hat kein Geringerer als John Milton 1644 in englischer Übersetzung herausgebracht.

Das Werk ist also keine Utopie, sondern bildet den Niederschlag einer mehr als zwanzigjährigen Erfahrung. Den Nachweis dafür führt der Herausgeber in den sach-



lichen Anmerkungen, die den textkritischen Apparat der lateinischen Ausgabe begleiten. Sie weisen zurück auf entsprechende Äußerungen in früheren Schriften und geben damit zugleich einen Einblick in den Gedankenreichtum, der uns in den späteren Bänden der Ausgabe erwartet. Diese Sachangaben identifizieren auch die Kirchenväterzitate (auch das *Decretum Gratiani* verwertet B. wie die Wittenberger als Sammlung altkirchlicher Sentenzen) und lassen dabei B.s humanistischen Traditionalismus erkennen. Darf man in diesem Zusammenhang die Bitte an die Herausgeber richten, sie möchten das S. XLVI, Anmerk. 187 erwähnte, im Corpus Christi College in Cambridge befindliche *Florilegium patristicum* B.s wissenschaftlich zugänglich machen, damit an einem Beispiel einmal klar wird, wie die christlichen Humanisten beider konfessioneller Lager getreu der von Erasmus empfohlenen Loci-Methode sich das patristische Traditionsgut erschlossen haben.

Wendels Sachverweise erstrecken sich aber auch auf sehr verborgene Anklänge, die der ehemalige Dominikaner B. aus der *Summa Theologica* des Aquinaten im Ohr hatte (z. B. 52<sup>15</sup>), oder auf Entlehnungen, die *Calvin* in seiner *Institutio* aus B. übernommen hat (z. B. 60<sup>8</sup>). Besonders instruktiv aber sind die Hinweise auf die sozialetischen Schriften des *Plato* und *Aristoteles* und ihrer zeitgenössischen, humanistisch gebildeten Nachfahren. Wendel weist wiederholt auf den entscheidenden Anteil hin, den die in Somersets Umgebung wirksamen, von Thomas Morus herkommenden „Commonwealth's Men“ auf die Entstehung von *De regno Christi* gehabt haben. Möchte doch einmal diese ganze Tradition, die schon seit Thomas die mittelalterliche Sozialethik bestimmt und vom christlichen Humanismus charakteristisch umgeprägt worden ist und die um den Begriff der „*Publica utilitas*“ kreist, systematisch verfolgt werden. Seitdem W. *Sohm* 1915 (1957<sup>2</sup>) jenen Begriff am Beispiel von „Territorium und Reformation in der hessischen Geschichte“ als tragende Säule der sozialen Gestaltung eines Landes erkannt hat, ist eine solche Untersuchung fällig. Nur im Zusammenhang dieser Tradition wird B.s Beitrag zu den christlichen Soziallehren richtig erkannt werden können. Einen wichtigen Zugang zu dieser Tradition hat die neue Edition erschlossen.

*Erlangen*

W. Maurer

*Peter Kawerau*: Melchior Hoffman als religiöser Denker (Verhandeligen rakende den Natuurlijken en Geopenbaarden Godsdienst uitgegeven door Teylers Godgeleerd Genootschap, Nieuwe Serie, 27. Deel). Haarlem: De Erven F. Bohn N. V. 1954. XII, 140 S., 5,- hfl.

Die hier durch Schuld des Rezensenten so spät angezeigte Dissertation geht auf H.s Verhältnis zum Täufern nicht näher ein, sondern behandelt H.s religiöse Gedankenwelt ohne Rückblick auf etwaige Vorgänger und ohne Seitenblick auf die Umgebung. Gerechtfertigt ist diese Beschränkung durch die verwirrende Fülle ungesicherter allgemeiner Vermutungen, die von der bisherigen Forschung ausgesprochen worden sind. Von den Joachimiten, Waldensern und Hussiten, über Michael Stiefel, Kaspar Schwenckfeld, Clemens Ziegler, Züricher und Straßburger Täufer bis zu Luther, Karlstadt, Zwingli und Butzer geht die Reihe derer, denen man – sicherlich nicht immer zu Unrecht – einen Einfluß auf H. zuerkannt hat. Ehe man diese allgemeinen Behauptungen nicht genau abgrenzen und konkret festlegen kann, ermöglicht keine ein brauchbares geschichtliches Urteil.

Bei dieser Lage der Forschung hat also der Verf. ganz recht daran getan, die krause Gedankenwelt seines Helden in einen geordneten Zusammenhang zu bringen, ohne nach rechts und links oder nach rückwärts zu sehen. Es handelt sich bei H. um eine Theologie

des Geistes, die sich darstellen läßt an Hand des Verhältnisses von Geist und Schrift. Geist und Mensch, Geist und Geschichte; abschließende Bemerkungen über die beiden Sakramente runden das Bild ab. Eine Trennung zwischen spiritualistischen und täuferischen Elementen, wie sie die Tübinger theologische Dissertation von *Ulrich Bergfried* (Verantwortung als theologisches Problem im Taufertum des 16. Jahrhunderts; Wuppertal 1938) versucht hatte, wird mit Recht als undurchführbar abgelehnt. Daß es sich bei H. um eine einheitliche, heilsgeschichtlich orientierte Konzeption handelt, wird auf diese Weise sehr deutlich. Und erst wenn man diese Einheit begriffen hat, kann man das gewonnene Bild für die geschichtliche Erkenntnis fruchtbar machen. Nicht Abhängigkeiten im einzelnen zu konstruieren kann dabei das Ziel sein; es muß vielmehr darauf ankommen, den durch H. repräsentierten Typus als ein Ganzes in den geschichtlichen Übergang vom Mittelalter zur Reformation einzuordnen und damit auch für das Verständnis von Spiritualismus und Taufertum neue Erkenntnisse zu gewinnen.

Und damit heben nun die Fragen an. Wir werfen hier einige auf, die das Verhältnis zum Mittelalter betreffen, nicht um den Verf. einer Vernachlässigung zu bezichtigen, sondern um den Dank für seine geschlossene Leistung dadurch zu erstatten, daß wir offene Probleme anrühren.

Mit Recht geht der Verf. von der Schriftauslegung H.s aus. Es ist die „figürliche“ Auslegung. Der Verf. setzt sie ein wenig allzu direkt der geistlichen Deutung gleich und zeigt immer wieder in graphischer Darstellung, wie diesem Schema der hermeneutische Zirkel zugrunde liegt, den etwa *Goppelt* im Hinblick auf Paulus oder *Karl Holl* bei Luther nachgewiesen haben. Nach den großartigen Ausführungen, die *Erich Auerbach* – vor allem in „*Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*“ (Bern 1946) – über die theologische Bedeutung der Figuralstruktur in Antike und Mittelalter gemacht hat, wäre der geschichtliche Hintergrund, den der Figuralbegriff bei H. hat, etwas genauer zu bezeichnen. Und wir würden wahrnehmen, wie der so souverän auf seine Selbständigkeit bedachte theologische Denker H. in einer – ihm wohl nur anonym und damit verwaschen zugekommenen – jahrhundertealten Tradition steckt, die der Schlüssel zu seinem Gesamtverständnis bietet. *Gogarten* hat die Diskussion über die geschichtstheologische Bedeutung der Figuralstruktur in Gang gebracht (ZThK. 51, 1954, S. 270 ff.). Das Gespräch ist bisher hauptsächlich im Blick auf die Hermeneutik geführt worden (vgl. zuletzt *Martin Henschel: Figuraldeutung und Geschichtlichkeit, Kerygma und Dogma* 5, 1959, S. 306 ff.). Es wird Zeit, daß die Kirchengeschichte sich einschaltet. Vom jungen Luther her und seinem Figuralbegriff aus wäre viel zum Thema zu sagen. Die Bedeutung, die H. nach der Darstellung unseres Verf. zukommt, würde dann erst ins rechte Licht treten. Ähnliche Anmerkungen ließen sich auch machen über das himmlische Fleisch und Blut Christi (vgl. *Joachim Schoeps: Das himmlische Fleisch Christi* 1951) oder über die Symbolik der vier Evangelisten (vgl. S. 34 ff.) oder die apokalyptische Gestalt des Elia – als der H. sich verstand (vgl. *W. Gußmann: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Augsburger Glaubensbekenntnisses* II, 1930, S. 233 ff., und *Hans Volz: Die Lutherpredigten des Johannes Mathesius* 1930, S. 63 ff.) – oder über die höllische Dreifaltigkeit (vgl. S. 90 f.), die ungefähr gleichzeitig Meister Mathis Nithard genannt Grünewald, in dem „Kopf mit den drei Gesichtern“ so grausig wiedergegeben hat. Aber wir brechen ab. Diese Bemerkungen sollten nur veranschaulichen, welche Zusammenhänge nach rückwärts sich aus der gedrängten Darstellung des Verf. ergeben und welche geschichtlichen Perspektiven sich eröffnen.

Erlangen

W. Maure

*Simon Leendert Verheus: Kroniek en Kerugma: Een theologische studie over de Geschiedtbibel van Sebastian Franck en de Maagdenburger Centuriën. Arnhem: Van Loghum Slaterus 1958. Pp. 158.*

The author informs us in his Preface that he received part of his training in the *Doopsgezinde Kweekschool* (Baptist Normal School) in Amsterdam, while in Thesis XIV he states that the famous Dutch historian, Johan Huizinga, was all his life a member of the Dutch Baptist Church. His own theology was shaped for him, he says, in that normal school. The main purpose of his doctoral dissertation is to do justice to the work of two Lutheran scholars (Sebastian Franck and Matthias Flacius) who have often been unfairly treated by European and American historians. Verheus is particularly interested in the verdict by James Westfall Thompson in his book, *A History of Historical Writing* (pp. 12 and 13). He correctly objects to the hasty manner in which Thompson condemned the theological contents of the *Geschiedtbibel* and the *Ecclesiastica Historia ... secundum singulas Centurias ... in urbe Magdeburgica*. The Greek word *kerugma* in the title of the dissertation indicates what Verheus has in mind, but unfortunately for many of his readers he does not explain why he used that particular noun, which means preaching or doctrine.

Thompson claimed that Franck "was alienated by Lutheran dogmatism, believing that the true Church consisted of all pious and goodhearted men in all the world, even among the heathen." Verheus partly supports this false allegation by explaining that Franck approached in one passage the remark by Erasmus: "Holy Socrates, pray for us." But elsewhere he makes it clear that Franck was an orthodox Protestant (pp. 12, 25, 45-59). Thompson also erred when he said: "From the point of view of historical scholarship the *Centuries* were harmful, for they replaced historical research by apologetic literature in favor of the local Protestantism of the territorial princes." Verheus proves that the book by Flacius was based upon an immense amount of historical research (pp. 76-92, 102-127). He could have strengthened his position and enlarged his short bibliography by having consulted the article on Flacius by H. Bornkamm in the 1955 edition of the *New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, Vol. XIV, pp. 429-430.

*University of Michigan*

*Albert Hyma*

*Spiritual and Anabaptist Writers. Edit. by George Williams and Angel Mergal (The library of Christian classics, vol. 25). Philadelphia: The Westminster Press 1957. 421 S., \$ 5.00.*

Es ist bemerkenswert, daß der 25. Band der von J. Baillie, J. McNeil und H. van Dusen herausgegebenen Sammlung, in der christliche Quellenschriften aller Jahrhunderte in englischer Übersetzung geboten werden, den radikal-reformerischen Kräften des 16. Jahrhunderts gewidmet ist. Bedauerlich ist nur, daß nicht der ganze Band diesem Gegenstand gilt. Ein Viertel des Bandes ist nämlich einer andersartigen Erscheinung vorbehalten, die keineswegs so bedeutsam ist wie der Spiritualismus und das Taufertum der Reformationszeit, dem „Evangelischen Katholizismus“ eines Juan Valdés. Die beiden Teile stehen beziehungslos nebeneinander. Wären die letzten 100 Seiten dem Hauptthema zugeordnet worden, so bestände die Möglichkeit, ein abgerundetes Bild des „vierten Glaubens“, wie ihn Sebastian Franck genannt hat, zu bieten, seine Vielseitigkeit stärker hervortreten und das Profil der Gesamterscheinung dadurch schärfer sich abzeichnen zu lassen.

Eine Quellenauswahl kann immer nach verschiedenen Gesichtspunkten erfolgen. Das Motiv, das den Herausgeber bei seiner Auswahl bestimmte, wird vermutlich dies gewesen sein, eine möglichst große Zahl von Spiritualisten und Täufern zu Worte kommen zu lassen. Es wird ihm zugestanden werden müssen, daß es ihm gelungen ist, das weitverstreute Material zusammenzufassen und Wesentliches herauszugreifen. Erklärlicherweise empfahlen sich für die Auswahl kurze Texte, um vollständige Stücke zu bieten und nicht auf Ausschnitte angewiesen zu sein. Insgesamt werden 13 Texte geboten, angefangen von den Schweizer Brüdern (Blaurock und Grebel) über die Spiritualisten (Münzer, Seb. Franck und Schwenckfeld) bis hin zu den niederländischen Täufern der späteren Jahrzehnte (Philipps und Menno Simons). Wünschenswert wäre es schon, wenn der Spiritualismus in dieser Auswahl stärker vertreten und seine typischen Anschauungen deutlicher hätten hervortreten können. Aber auch unter den Täufern hätte man manche weiteren Vertreter wie Marbeck, Rothmann und schließlich David Joris gern gesehen. Der Herausgeber bietet ein Verzeichnis aller in englischer Übersetzung anderwärts vorliegenden Texte (S. 285–293), so daß der Leser die Möglichkeit hat, sich weiterhin zu orientieren. Die meisten Texte der vorliegenden Auswahl sind neu übersetzt. Bei Th. Münzer betont der Herausgeber, daß es bisher noch keine englische Übersetzung gegeben hat. Die Übersetzungen sind nach den in den letzten Jahren erschienenen kritischen Ausgaben hergestellt worden. In jedem Falle hat sich der Herausgeber um den besten Text bemüht. Die historischen Einleitungen und die Anmerkungen sind sorgfältig gearbeitet. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß er die Literatur bis zu den neuesten Erscheinungen kennt und alles Notwendige erwähnt. Nur wenige ist ihm entgangen, wie zum Beispiel die beiden Arbeiten über Jacob Strauß von *H. Barger* in den SVRG 162 (1937) und von *Joachim Rogge*: Der Beitrag des J. Strauß zur frühen Reformationsgeschichte. Berlin 1957. Auch die Arbeit von *Peter Kawerau*: Melchior Hoffman als religiöser Denker, Haarlem 1954, wird nicht genannt.

Der zweite, von Angel Mergal besorgte Teil wirkt mehr als ein Anhang. Der Herausgeber versucht zwar in seiner Einleitung die Welt der romanischen Reform-Frömmigkeit zu kennzeichnen, beschränkt sich aber doch fast ausschließlich auf Juan Valdés, dem die alleinige Geltung vorbehalten bleibt. Es wäre auf knappem Raum auch schwer anders einzurichten gewesen. In einem anderen Falle wäre es möglich gewesen, den Kreis der Julia Gonzaga auch in anderen Vertretern in Erscheinung treten und ihre mystisch-humanistische Frömmigkeit eingehender sich darstellen zu lassen. Mit den ausgewählten drei Stücken aus den Valdés-Schriften ist eigentlich zu wenig geboten. Dieser Nachteil hängt mit der Zweiteilung des Bandes zusammen. Die reichlich dargebotene Bibliographie entschädigt den Leser zu einem Teil und vermag ihn auf weitere Wege zu führen. Bedenkt man, daß in dieser Sammlung auch Melanchthon und Bucer zusammen nur einen Band zugestanden bekommen haben, dann wird man freilich bei Randerscheinungen der Reformationsgeschichte nicht mehr erwarten dürfen und wird mit dem, was hier geboten ist, zufrieden sein.

Münster/Westf.

R. Stupperich

*Richard Raubenheimer*: Paul Fagius aus Rheinzabern. Sein Leben und Wirken als Reformator und Gelehrter (Veröffentlichungen des Vereins für pfälzische Kirchengeschichte Band VI). Grünstadt (Pfalz) 1957. 146 S., 5 Abbildungen.

Über den Straßburger Pfarrer Paul Fagius (1504–1549), der Bucer bei seinen Kirchenzuchtbestrebungen unterstützte und gemeinsam mit ihm wegen seines Wider-



standes gegen das kaiserliche Interim im Jahre 1549 nach England flüchten mußte, existieren drei ältere, teilweise lückenhafte und unzureichende Biographien von *Melchior Adam* (1705), *Christian Seyfried* (1735) und *Ludwig Scheffer* (1877). Raubenheimer behandelt in seiner Darstellung den ganzen Lebensgang des Fagius, die Herkunft, die Lehrjahre in Heidelberg und Straßburg, das Wirken als Lehrer und Reformator in Isny, Konstanz und Straßburg, seine umfangreichen hebräischen Sprachstudien und die beratende Tätigkeit bei der Heidelberger Universitätsreform unter Kurfürst Friedrich II. Er stützt sich dabei auf die vorhandene Literatur, auf zumeist gedruckte Quellen und besonders auf die von Fagius publizierten Schriften. Bei den letzteren handelt es sich zwar um hebräische Sprachstudien; die Vorreden liefern jedoch wertvolle Nachrichten über persönliche Beziehungen und Ansichten.

Raubenheimer sieht in Fagius weder einen Lutheraner noch einen Calvinisten, sondern wertet ihn als Anhänger Bucers. Er zeigt, wie F. neben dem praktischen Wirken als Lehrer und Seelsorger bis zuletzt seinen sprachwissenschaftlichen Arbeiten nachging. Zusammen mit dem jüdischen Humanisten Elias Levita begründete er in Isny (später in Konstanz) eine hebräische Druckerei und ließ durch sie mehrere eigene Werke veröffentlichen. Er bemühte sich, mit Hilfe der Schriftauslegung der Rabbinen unklare Stellen im Alten Testament zu deuten und durch Publikation und Erläuterung jüdischer Schriften die Irrtümer der Juden zu widerlegen.

Raubenheimer hat in seiner sorgfältig gearbeiteten Biographie vielfach Quellenstücke im Auszug oder im Wortlaut wiedergegeben. Er bringt eine Zusammenstellung der Schriften des Fagius und weist nach, wo diese heute noch zu finden sind. Außerdem verzeichnet er vorhandene Bilder des Reformators. Zwei davon befinden sich unter den beigegebenen Illustrationen.

Freiburg i. Br.

Wolfgang Steglich

Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Hg. von *Emil Sehling*, fortgeführt vom Institut für evang. Kirchenrecht der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Göttingen. VI. Band, Niedersachsen, 1. Hälfte: Die welfischen Lande. 2. Halbband: Die Fürstentümer Calenberg-Göttingen und Grubenhagen mit den Städten Göttingen, Northeim, Hannover, Hameln und Einbeck. Die Grafschaften Hoya und Diepholz. Anhang: Das freie Reichsstift Loccum. S. 699–1212. Tübingen: J. C. B. Mohr 1957. Lw. 40,- DM.

Von den 23 Stücken dieses Halbbandes (vgl. ARG 46, 1956) werden 7 erstmals in vollem Wortlaut vorgelegt. Den Kern bildet die Kirchenordnung der Herzogin Elisabeth von 1542 mit ihren Beistücken, die von Corvinus stammt. Von den städtischen Kirchenordnungen ist die Göttinger, die wohl auf Justus Winter zurückgeht, die älteste (1531). Die Hannoveraner stammt von Urbanus Rhegius (1536), die Northeimer von Corvinus (1539), Hameln besaß keine Kirchenordnung. Das kleine Fürstentum Grubenhagen hat sich nach knappen Kirchenordnungen von 1538 und 1544 erst 1581 eine ausführlichere Kirchenordnung gegeben, die von Schellhammer stammt. Die im 16. Jahrhundert noch selbständige Grafschaft Hoya erhielt 1581 eine ausführliche Ordnung, während die benachbarte Grafschaft Diepholz ebenso wie das Reichsstift Loccum keine Kirchenordnungen hatten. Hier begnügen sich die Herausgeber (wie auch bei Hameln) mit kurzen Angaben über die Ordnung der Kirchenverhältnisse. Diese einleitenden Bemerkungen, die sich jeweils auf eine kurze Darlegung des Bestandes beschränken, stammen von *Anneliese Sprengler*, während die Texte Fräulein Dr. *Ritter* verdankt werden.

Die Leitung der Herausgabe lag, wie schon beim ersten Halbband, bei *Erich Wolf*. Das Register soll erst dem Band 7, der das restliche Niedersachsen behandeln wird, beigegeben werden. Dieser Band ist bereits im Druck. Wenn dieser Band vorliegt, wird es an der Zeit sein, den kirchengeschichtlichen Gehalt der gesamten Ordnungen herauszustellen. Jetzt muß sich der Rezensent damit begnügen, auf die sorgsame Textgestaltung und Drucklegung hinzuweisen und zu wünschen, daß der 7. Band bald vorliegt, damit auch die restlichen deutschen Gebiete in Angriff genommen werden können.

Stuttgart Günther Frahm

*Karl Reinert*h: Die Reformation der siebenbürgisch-sächsischen Kirche. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 173, Jahrgang 61, Heft 2.) Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag 1956. 56 S., 4,80 DM.

Die obige Veröffentlichung, die in die Schriftenreihe des Vereins für Reformationsgeschichte aufgenommen wurde, bietet in gedrängter Kürze einen fesselnden Überblick über jene Epoche des kirchlichen Lebens der Siebenbürger Sachsen, die ihr geistiges Leben am stärksten beeinflusste. Aus der gewaltigen Fülle des Stoffes hat der Verfasser in Fachkreisen als gründlicher Kenner der kirchlichen Entwicklung des Südostens seit langem bekannt ist, die wichtigsten Ereignisse des obigen Zeitabschnittes mit sicherer Hand herausgegriffen und ihren Verlauf überzeugend dargestellt.

Diese Feststellung gilt in besonderem Maße von dem ersten Abschnitt, „Die Vorbereitung der Reformation“, in dem die Zustände, wie sie im Sachsenland vor Beginn der Glaubenserneuerung herrschten, anschaulich geschildert werden. Aufschlußreich sind die Abschnitte, in denen die Auswüchse der geistlichen Gerichtsbarkeit einerseits und mehrere Fälle von lutherischer Ketzerei andererseits dargestellt werden. Sehr kennzeichnend für den zur Vorsicht neigenden Volkscharakter der Siebenbürger Sachsen, aber auch für die riesigen politischen Schwierigkeiten, die es zu überwinden galt, sind die „Jahre des Zuwartens“, in denen die Verteidiger des Alten mit allen Mitteln bemüht waren, ihre arg ins Wanken gebrachte Stellung zu stärken.

Im Mittelpunkt des zweiten Abschnittes, „*Honters Reformationswerk in Kronstadt 1543*“, der von den drei Teilen der aufschlußreichen Abhandlung der umfassendste ist, steht jene providentielle Persönlichkeit, deren Name mit der Reformation der Siebenbürger Sachsen für immerwährende Zeiten verbunden bleiben wird: Johannes Honters. Nach einem knappen Überblick über seine Lehr- und Wanderjahre, die ihn nach Wien, Krakau und Basel führten, wendet sich Reinert h der *Analyse von Honters reformationsgeschichtlicher Stellung* zu. Auf Grund langjähriger Studien erbringt der Verfasser den Nachweis, daß sich die geistige Grundlage, von der der zukünftige Kronstädter Reformator ausging, in erster Reihe aus drei Komponenten zusammensetzte: aus dem Humanismus, aus der Gedankenwelt der Basler Reformatoren und aus einer Anzahl Leitgedanken des heiligen Augustin. Reinert hs Beweisführung ist so zwingend, daß behauptet werden darf, daß ihm die Aufzeigung der Position, von der aus Honters in Kronstadt seine Lebensarbeit begann, endgültig gelungen ist.

Als berufener Forscher erweist sich der Verfasser ferner bei der Beantwortung der Frage: „*Wie hat Honters sich bei der Durchführung der Reformation dann doch Wittenberg anschließen können?*“ Es wird auf Grund von Honters Schriften der Nachweis erbracht, daß Honters und Luther durch das Schriftprinzip zusammengeführt wurden. Beide errichten auf der Schrift fußend eine klare Front gegen alle Schwärmer und lehnen die allegorisierende Methode der Auslegung der Bibel ab. „Entscheidend aber wurde

des Festhalten am äußeren Wort der Schrift für Honters Lehre über das Abendmahl.“ Der Glaube an die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl war für Honter stets eine Selbstverständlichkeit. Sowohl für Luther als auch für Honter bedeutete die reformierte Abendmahlslehre nicht nur ein Abweichen vom Boden der Schrift, sondern auch ein Abgleiten in die Gedankenwelt der Schwärmer. Honter verkörperte als echter Siebenbürger Sachse, trotz aller Fortschrittsfreundlichkeit, als Reformator eine hochkonservative Einstellung, der der Gedanke der *Una sancta* teuer war. Eine ganze Anzahl schwerwiegender Gründe, mit in erster Reihe seine strenglutherische Auffassung des Abendmahles, machten sein Abschnwenken in das Lager der Schweizer Theologen unmöglich.

Es werden nun die Ereignisse, die in Kronstadt zur Vorbereitung und Durchführung der Reformation führten, dem Leser vorgeführt, und dabei wird die bedeutsame Rolle herausgestellt, die Valentin Wagner, Honters Nachfolger im Kronstädter Stadtpfarramt, spielte.

Im dritten Hauptabschnitt, „*Ausbreitung und Befestigung der Reformation*“, wird die Wirkung geschildert, die diese weitgehenden reformatorischen Maßnahmen bei der streng katholischen Landesregierung auslösten, wobei die Verdienste des Kronstädter Stadtrichters Hans Fuchs und seiner Mitarbeiter hervorgehoben werden. In wie hohem Maße die Wittenberger Führer die kirchliche Entwicklung Siebenbürgens mit Teilnahme verfolgten, geht aus den aufschlußreichen Briefen Luthers, Melanchthons und Bugenhagens an Honter hervor, von denen Reinerth in erster Reihe das Schreiben Luthers auswertet. (Siehe dazu Oskar Wittstock: „Die Briefe der Wittenberger Reformatoren an Johannes Honter“, Kirchliche Blätter der evang. Landeskirche A.B. in Rumänien 1944, Nr. 16–17.) Auch der Widerhall, den die Kronstädter Reformation in der Schweiz fand, und die Beziehungen einer Gruppe radikaler Reformer zu Heinrich Bullinger, dem Nachfolger Zwinglis in Zürich, werden von Reinerth auf überzeugende Weise aufgehell. Es folgt ein gedrängter Überblick über die Einführung der Reformation in Hermannstadt und im übrigen Sachsenland, wobei die tatkräftige Mitwirkung der weltlichen Führer mit Recht anerkannt wird. Sie führten den endgültigen Sieg der Glaubenserneuerung dadurch herbei, daß die oberste politische Körperschaft der Sachsen, die Nationsuniversität, der „Kirchenordnung aller Deutschen in Siebenbürgen“, die 1547 in Honters Druckerei erschienen war, für das ganze Sachsenland 1550 Gesetzeskraft verlieh.

Reinerths Veröffentlichung wird durch das Streben nach gehaltvoller Kürze gekennzeichnet. Dies bewirkt, daß ihm nicht selten treffende Formulierungen gelingen. Andererseits hat dieser Umstand zur Folge, daß seine Arbeit eine Anzahl Lücken aufweist, deren Beseitigung den Wert einer zweiten Auflage, die sehr zu begrüßen wäre, erhöhen wird. In erster Reihe ist wohl eine Schilderung des gewaltigen Aufschwungs am Platze, den das sächsische Schulwesen der Reformation, vor allem Honters Lebenswerk, verdankt.

Erwünscht ist ferner ein Eingehen auf Honters Berufung nach Hermannstadt – die aber abgelehnt wurde –, um so mehr, da ihre Schilderung den natürlichen Übergang zur Behandlung der Frage darstellt, unter welchen Umständen die Superintendentur der sächsischen Gemeinden ins Leben gerufen wurde, ein Ereignis, das Reinerth mit einem Satz abtut. (Siehe dazu Oskar Wittstock: „Johannes Honter und die Bischofsfrage“, Kirchliche Blätter der evang. Landeskirche A.B. in Rumänien, Hermannstadt 1944, Nummer 29–30.) Außerdem verdient zweifellos in diesem Zusammenhang die Tatsache besondere Beachtung, daß der siebenbürgische Landtag der neugegründeten evangeli-

schen Landeskirche 1552 die staatsrechtliche Anerkennung verlieh, so daß sie von da an neben der katholischen Kirche gleichberechtigt dastand.

Überraschend erscheint Reinerths Auffassung betreffs der Annahme der Augustana durch die Siebenbürger Sachsen. Sie geht aus den folgenden Zeilen hervor: „Es bleibt nur noch übrig zu erwähnen (!), daß die förmliche Annahme des Augsburger Bekenntnisses durch die Synode erst 1572 in Mediasch erfolgte. *Da dies jedoch auf Geheiß des Fürsten geschah, scheint dieser Akt schon dadurch aus der lebendigen Entwicklung der Kirche ausgeklammert zu sein.* (Vom Rezensenten hervorgehoben.) Er stellt den Abschluß jahrzehntelang während scharfer Auseinandersetzungen dar, die der zweite evangelische Bischof Mathias Hebler mit den Schwarmgeistern aller Richtungen geführt hatte.“

Eine Überprüfung der einschlägigen Quellen, die durch das Heblerjubiläum des Vorjahres veranlaßt wurde (Hebler war am Peter- und Paulstag 1556 zum Bischof gewählt worden), ergab die Richtigkeit des Urteils *Friedrich Teutschs*: „Die Annahme des Augsburger Bekenntnisses war der natürliche Abschluß der Entwicklung ..., die Kirche hätte es angenommen auch ohne des Fürsten Drängen“ (*Fr. Teutsch*: Geschichte der evangelischen Kirche in Siebenbürgen, Bd. I, S. 298). Schon 1565 hatte die Synode aus freier Stücken die Augustana als Richtschnur in Glaubensfragen anerkannt. (Siehe *Georg Daniel Teutsch*: Urkundenbuch, II. Teil, Synodalverhandlungen, Hermannstadt 1883, S. 102.)

In der Augustana besaß nun die junge Landeskirche einen festen dogmatischen Kern, dadurch wuchs ihre Widerstandskraft gegen die Angriffe der Gegenreformation. Wenige Jahre später rief derselbe Fürst, es war Stephan Báthory, der nachmalige König von Polen, die Jesuiten in das Land, die sofort eine skrupellose Propaganda entfalteten. Es gelang ihnen nicht, auch nur einen einzigen sächsisch-evangelischen Pfarrer zum Übertritt zu bewegen. Der entnationalisierende Einfluß der katholischen Kirche wirkte sich so verhängnisvoll aus, daß mit Recht behauptet wurde: „Das Siebenbürger Sachsenvolk wäre nicht deutsch geblieben, wenn es nicht evangelisch geworden wäre“ (*Friedrich Teutsch*).

Abschließend sei festgestellt, daß Reinerths Veröffentlichung eine wertvolle Bereicherung der einschlägigen Fachliteratur darstellt.

Die Brauchbarkeit der aufschlußreichen Schrift wird durch den umfangreichen Literaturnachweis erhöht, den *Paul Philippi*, Heidelberg, in umsichtiger Weise zusammenstellte. Aus seiner Feder stammt auch das Vorwort, das Beachtung verdient.

Oskar Wittstock

*Alfred Vogt*: Theophrastus Paracelsus als Arzt und Philosoph. Stuttgart: Hippokrates-Verlag 1956. 212 S., 12,50 DM.

Ein mehr von systematischen als von historischen Interessen geleitetes Buch, bei dem man zugleich berücksichtigen muß, daß es die Interpretation des Paracelsus durch einen philosophisch und geschichtlich nachdenkenden Arzt ist. Aus der Sicht des modernen Arztes sind denn auch viele Fragestellungen gerade auf nichtmedizinischem Gebiete, in den Bereichen der allgemeinen „Weltanschauung“, wie sie der Verf. bei Paracelsus untersucht, zu verstehen. Das Buch will dem Philosophen die medizingeschichtliche Bedeutung, dem Mediziner dagegen die philosophischen und religiösen Vorstellungen des Paracelsus nahebringen (S. 11). So ist es in fünf große Kapitel gegliedert: der Philosoph (S. 25–85), der Arzt und Naturwissenschaftler (S. 86–96), Chemie, Physiologie und Naturphiloso-



phie (S. 97–147), die praktische Medizin und Schriften über einzelne Krankheiten (S. 148 bis 184), und schließlich das Leben des Paracelsus (S. 185–192).

In dem umfänglichen (es ist das größte im ganzen Buch!) Kapitel über die Philosophie finden sich auch Darstellungen des religiös-theologischen Komplexes im Denken und Schaffen des Paracelsus, wobei den Verf. die Quellenlage noch weithin auf das Ausschöpfen der medizinisch-naturphilosophischen Schriften und verhältnismäßig weniger publizierter Theologica verweist. Das verengt die Basis und fördert gelegentlich schiefe Urteile zutage, besonders wenn man hinzunimmt, daß der Verf. in dem weitverzweigten Gebiet der Religion und Theologie des 16. Jahrhunderts nicht zu Hause ist. Es kommen dann manchmal merkwürdige Folgerungen zustande. Etwa diese: „Die paracelsische Religion wendet sich sehr oft überhaupt mehr an Gott als an Christus. Der Renaissancemensch und die Reformation reformierten noch radikaler als die entstehenden evangelischen Kirchen. Man wollte zu Gott gelangen, aber ohne die Mittlerperson Christi ... Man suchte unter Absehen von Christus auf diese Weise in ein besonders enges Verhältnis zu Gott dem Vater zu kommen. Paracelsus spricht selber auch viel mehr von Gott als von Christus ...“ (S. 74). Aber es steigert sich noch: „Der Glaube wird in manchen paracelsischen Schriften mit einer gewissen Scheu vor dem archaisch Alten überhaupt aus dem Bereich des Menschlichen hinausgewiesen ... Der vollendet freie Mensch steht auf sich selbst; er ist keiner mythen- oder kultusgebundenen Religion mehr verpflichtet; daher geht der Glaube an Christus vorbei. Dieser freie Mensch ist ein Magier und Hohepriester der Weisheit und des ethischen Gesetzes ... So gesehen ist der ‚Glaube‘ des Paracelsus zweifellos eine Art ketzerischer Gewaltakt, ein Ereignis der Zeit wie die lebendige Verbrennung von Ketzern ...“ (S. 79).

Eine genaue Kenntnis der Theologie und „Religionsphilosophie“ des Paracelsus kann derartige Behauptungen unmöglich bestätigen. Der dem Verf. fehlende Einblick in das umfangreiche theologische Schrifttum des Paracelsus in Verbindung mit einer nicht erschöpfenden Interpretation einzelner Paracelsus-Stellen führt zu solchen Allgemein- und Spezialurteilen, die schließlich den historischen Sachverhalt auf den Kopf stellen. Denn das, was wir hier hören, ist zweifellos im Endergebnis schon weit mehr als Interpretation. Es ist Projektion. Vogts Résumé aus diesen Erwägungen lautet: „So betrachtet ist Paracelsus ein großer Philosoph“ (S. 81). Das ist ein Satz, den man weder bestreiten noch bejahen kann. Die hier kritisierte Methode in bestimmten Zusammenhängen trifft nicht auf das ganze Buch zu. Man muß dem Verf. zugute halten, daß er in einem Stadium der Paracelsus-Forschung und -Deutung stehengeblieben ist, das vielleicht zu derartigen Aussagen verleitete. Aber wir sind heute zweifellos wesentlich weiter gekommen. Und auch unsere Kenntnis des Spiritualismus im 16. Jahrhundert, mit dem Paracelsus so eng verwandt ist, läßt solche Auslegungen nicht zu. (Stadelmanns Werk über den „Geist des ausgehenden Mittelalters“ ist übrigens leider nicht berücksichtigt!) Die kurze kursorische Paracelsus-Biographie am Schluß ist ebenfalls etwas rückständig und bringt Mißverständnisse und historisch Schiefes (z. B. S. 191: „Die Kärntner Stände ließen das Manuskript [der sogenannten ‚Kärntner Schriften‘] in den Akten verschwinden“ – womit diesen guten Leuten eine nie beabsichtigte Bosheit zugetraut wird!).

Trotz der kritischen Ausstellungen sei aber hervorgehoben, daß Vogts Versuch einer Gesamtinterpretation des Paracelsus vom Standpunkte des geschichtlich und philosophisch interessierten Mediziners her – der erste dieser Art seit vielen Jahren! – größte Beachtung verdient, zumal da es sich immer wieder zeigt, daß sich ungeachtet der mühevollen Forschungen Sudhoffs auch heute noch der pseudowissenschaftliche Obskurantis-

mus an die Spuren des großen Reformarztes der Renaissance und Reformation heften und uns Paracelsus als Okkultisten und Magier nahebringen will. Fehler in der Betrachtung und Deutung und ein manchmal nicht recht ausreichendes geschichtliches Rüstzeug schließen nicht aus, daß es sich hier um den höchst bemerkenswerten Anlauf zu einer neuen und von unserer Zeit her – allerdings *sehr* von unserer Zeit her! – gesehenen Würdigung des Paracelsus handelt, die diesen Mann nicht nur als bahnbrechenden Forscher, sondern auch als Denker ernst nimmt.

Marburg/Lahn

K. Goldamm

Geschichte der Universitätsbibliothek Jena 1549–1945. Bearbeitet von einer Arbeitsgemeinschaft wissenschaftlicher Bibliothekare der Universitätsbibliothek Jena (Clavienenses. Hg. von Karl Bulling. Bd. 7). Weimar: Hermann Böhlaus Nachf. 1958. XIV, 627 S., Ln. 29,- DM.

Zum 400jährigen Jubiläum der Universität Jena legten Karl Bulling, Georg Karpe, Othmar Feyl, Waldemar Stössel und Wilhelm Schmitz die erste Gesamtdarstellung der Geschichte dieser in ihren Anfängen eng mit der Reformationsgeschichte verbundenen Bibliothek vor. Die Beiträge sind aus einem intensiven Quellenstudium in den in Betracht kommenden Archiven erwachsen, wobei es mit Ausnahme der Anfänge im 16. Jahrhundert und der Reorganisation der Bibliothek unter Goethes Oberleitung, die allein sich bisher eines stärkeren Interesses der Forschung erfreuten, auf weite Strecken an geeigneten Vorarbeiten fehlte. Lediglich die der Amtstätigkeit der drei letzten Bibliotheksdirektoren vor 1945 (K. K. Müller, K. G. Brandis und Th. Lockemann) gewidmeten Unterabschnitte sind nur in Form knapper Skizzen behandelt; doch verstehen es die der Jenaer Universitätsbibliothek seit Jahrzehnten angehörenden Verfasser (Schmitz und Bulling) trotz der Kürze, auch hier das Wesentliche herauszuarbeiten.

Das Werk gliedert sich in fünf Kapitel: Nachreformatorische Gründungsperiode 1549 bis 1650 (Karpe), Neuzeitliche Anfänge 1650–1750 (Feyl), Ausgang der Aufklärungszeit 1750–1800 (Bulling), Klassische und nachklassische Zeit 1800–1870 (Bulling, Karpe), die modernen hauptamtlichen Berufsbibliothekare 1870–1945 (Stössel, Schmitz, Bulling). Von der Sicht der Reformation und ihrer Weltwirkung her betrachtet, sind naturgemäß die beiden ersten Kapitel von besonderer Bedeutung; sie sollen deshalb hier hervorgehoben werden. Da sie von ihren Verfassern nicht nur nach chronologischen, sondern zugleich auch nach sachlichen Gesichtspunkten gegliedert wurden, werden wichtige Querschnitte geboten, die jedoch gewisse Wiederholungen und Überschneidungen unvermeidlich machten.

Der Grundstock der Jenaer Bibliothek, die *Bibliotheca Electoralis*, stammt aus der von Friedrich dem Weisen gegründeten und zugleich für die Zwecke der Universität bestimmten Schloßbibliothek zu Wittenberg, auf deren Geschichte Karpe in der Einleitung seines Kapitels kurz eingegangen ist. Ihrem Charakter als fürstlicher Privatbibliothek war es zu danken, daß sie dem späteren Stifter der Universität Jena, dem Kurfürsten Johann Friedrich, nach der Wittenberger Kapitulation vorbehalten blieb. So konnte sie zuerst in Weimar sichergestellt und dann 1549 nach der Gründung der zur Keimzelle für die spätere Universität bestimmten Hohen Schule nach Jena übergeführt werden. Der reformationsgeschichtlich bedeutsame Bestand erfuhr schon im ersten Jahrzehnt eine wichtige Erweiterung durch den Ankauf des Nachlasses Georg Röres durch die Ernestiner (1557). Auf diesem Wege gelangten zahlreiche Luther-Autographen, aber auch Luthers Handexemplare des Alten und Neuen Testaments in den Besitz

der Universitätsbibliothek Jena. Die herrschende Ansicht, daß Luthers langjähriger Mitarbeiter Rörer Bibliothekar in Jena gewesen sei, konnte aus den Akten als unzutreffend erwiesen werden (S. 75 f.). Die Erweiterung des Bibliotheksbestandes erfolgte schon in diesem ersten Jahrhundert vor allem durch Stiftungen und Nachlaßerwerbungen. Die laufenden Mittel waren bei der finanziellen Notlage der Ernestiner von Anfang an spärlich. Im Dreißigjährigen Krieg versiegten die fürstlichen Zuwendungen ganz. Einen gewissen Ersatz sollte das Pflichtablieferungsgesetz schaffen, das 1570 erlassen wurde und die Jenaer Buchdrucker zur Ablieferung von Freixemplaren ihrer Produktion verpflichtete. Mehrfach drohte dem Bestand der Bibliothek Gefahr von ihren fürstlichen Erhaltern, so als Herzog Johann Casimir die der Bibliothek zugewiesene Bücherei seines Vaters, Johann Friedrichs d. Mittleren, 1590 nach Coburg bringen ließ und den Plan einer Universitätsgründung in Coburg verfolgte. Auch nach dessen Scheitern versuchte er 1618 noch einmal einen Teil der Jenaer Bibliothek für Coburg zu gewinnen. Schließlich aber blieb es doch über alle Landesteilungen hinweg dabei, daß die Universität Jena als herzoglich-sächsische Gesamtuniversität weitergeführt wurde; so ging auch die Gefahr einer Teilung durch fürstlichen Zugriff an der Bibliothek vorbei. Mitten in den Nöten des großen Krieges erhielt die juristische Abteilung der Bibliothek einen reichen Zuwachs durch testamentarische Verfügung des juristischen Ordinarius Dominicus Arumaeus. Nach Wittenberger Vorbild blieb sie in diesem Zeitraum Präsenzbibliothek.

O. Feyl stößt mit seinem Beitrag über die Zeit von 1650–1750 in vollem Umfang in bibliotheksgeschichtliches Neuland vor. Die Ergebnisse seiner Forschungen stellt er in einigen Thesen voran: 1. Die Universitätsbibliothek Jena erfuhr in der Barockzeit durch Erwerbung von drei großen Gelehrtenbibliotheken (die Historikerbibliotheken *Bosiana* 1675/76 und *Sagittariana* 1694/95 und die orientalistisch-rabbinistische *Danziana* 1728) mit insgesamt an 6 000 Bänden eine derartige Vergrößerung, daß sie zur größten deutschen akademischen Bibliothek wurde. 2. Sie stand in dieser Zeit unter der Leitung niedriger akademischer Kräfte, von denen einige freilich von der Bibliothek aus zu Professoren aufstiegen; sie zeigten ein weit stärkeres Interesse für die bibliothekarische Arbeit als die zeitüblichen Professorenbibliothekare, wurden aber aus sozialen Gründen, das heißt wegen ihrer geringen Dotierung, leicht endgültig von der Bibliothek abgezogen. 3. läßt sich von der Bibliotheksgeschichte her der wissenschaftliche Aufstieg Jenas deutlich machen, der ihm einen derartigen Hörerzustrom brachte, daß es zeitweilig die größte deutsche Universität war; die wissenschaftliche Blüte spiegelt sich zugleich in Jenas hervorragender Bedeutung als Druckort – es nahm im ersten Drittel des 18. Jahrhunderts zeitweise den zweiten Platz nach Leipzig ein. 4. Ihren Höhepunkt erreichte die Universitätsbibliothek Jena in diesem Zeitraum unter der Leitung von *Burcard Gottbelf Struve*, den F. als Bahnbrecher für die deutsche Wissenschaftskunde und Fachbibliographie des 18. Jahrhunderts erkennt. 5. glaubt er, in dem zermürbenden Ringen zwischen „bürgerlichen (Bibliotheks)leitern“ und „feudalen Landesherren“ um die Umformung der Bibliothek zu einer wissenschaftlichen Gebrauchsbibliothek und die Erhöhung der finanziellen Zuwendungen auch einen sozialen Gegensatz erkennen zu dürfen.

Geistesgeschichtlich bedeutsam ist die Erkenntnis, daß hinter der von dem Verwaltungsjuristen Cummer als Bibliothekar und dem ihm als akademischer Bibliotheksinspektor zur Seite stehenden, mit A. H. Francke in Halle befreundeten Historiker Caspar Sagittarius und später von Struve geleisteten ersten Erschließungsarbeit der Universitätsbibliothek Jena als treibende Kraft nicht etwa die Aufklärung stand,

„sondern das barocke literaturgeschichtliche Wissenschaftsideal und der Pietismus und sein Ethos des *bonum commune*“ (202). Die auf die Umwandlung der Bibliothek zu einer wissenschaftlichen Gebrauchsbibliothek und auf Herstellung eines Gesamtkatalogs der nach ihrer Provenienz geteilten Bestände abzielenden Pläne der Bibliothekare konnten damals nicht verwirklicht werden, weil die erforderlichen Mittel nicht zu erhalten waren. Hier sollte erst die Reorganisation der Bibliothek unter Goethe im 19. Jahrhundert Wandel schaffen. Für die allgemeine Bibliotheksgeschichte ist es von Interesse, daß F. aufzeigen konnte, wie das Beispiel der hochentwickelten Hofbibliotheken im Bereich der akademischen Bibliotheken des protestantischen Deutschlands fruchtbar gemacht worden ist. Kennzeichnend für diese Wechselwirkungen ist es, daß der aus Lüneburg stammende Sagittarius ein Verehrer der Wolfenbüttler Hofbibliothek war und daß Struve 1700 einen Ruf an diese Bibliothek erhielt, dem er freilich nicht folgte.

Wenn der Beitrag F.s auch die letzte Abrundung noch vermissen läßt – die Biographien der Bibliothekare sind zum Beispiel nur stichwortartig –, so muß man es doch begrüßen, daß er unter Verzicht auf stilistische Durchfeilung das wichtige Kapitel schon für die Veröffentlichung zur Verfügung gestellt hat. Aus der termingebundenen Hast erklären sich auch einige Irrtümer, wie etwa die mit einer einzigen Ausnahme stehengebliebene frühere Bezeichnung des Landeshauptarchivs Weimar („Staatsarchiv“).

Erlangen/Nürnberg

Irmgard Höß

*August Brecher: Die kirchliche Reform in Stadt und Reich Aachen von der Mitte des 16. bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts (Reformationsgeschichtl. Studien und Texte. Begr. v. J. Greving, hg. von Hubert Jedin, Heft 80/81. Münster i. W.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1957. XXII, 431 S., Kt., 33,75 DM.*

Der gelehrte Verfasser der vorliegenden Untersuchung, August Brecher, sah es als seine Aufgabe an, die Auswirkung der von Trient und Rom ausgehenden kirchlichen Reformen und ihre eigentümliche Vermischung mit heimischen religiösen Strömungen und Gewohnheiten in einem eng begrenzten, überschaubaren Gebiet bis ins Detail zu verfolgen: im politischen Territorium der ehemals Freien Reichsstadt Aachen. Lokale Untersuchungen können bekanntlich sehr instruktiv sein; das Material, mit dem sie arbeiten, pflegt meist recht anschaulich zu sein und gibt dem Forscher die Möglichkeit, den Widerhall und Niederschlag großer geschichtlicher Bewegungen und die Ausdrucksformen, die sie konkret gefunden haben, präzise zu beobachten; umgekehrt ist es auf Grund derartiger Beachtungen oft möglich, die landläufigen Vorstellungen von allgemeineren historischen Vorgängen und Phänomenen zu differenzieren und zu modifizieren. Dazu gehört freilich eine Behandlung der stadt- und landesgeschichtlichen Vorgänge aus weiterer Perspektive und unter überlokalen Gesichtspunkten. Fehlen diese übergeordneten Aspekte, so wird, nicht notwendig, aber leicht die lokalhistorische Untersuchung zu einer Aufzählung örtlicher Ereignisse und Vorgänge, denen in der Hauptsache nur ein heimatkundliches Interesse innewohnt.

Das Nachwort von B.s Arbeit stellt den bemerkenswerten Versuch dar, aus dem Besonderen das Allgemeine herauszuholen (S. 411–422) und den Ertrag der vorausgegangen Kapitel knapp zusammenzufassen. In der Darstellung selber ist der Verfasser der Gefahr, im Detail steckenzubleiben, jedoch nicht immer entgangen.

B. erörtert in umfangreichen und minutiösen Untersuchungen vielfältiger Formen und Wege der katholischen Regeneration, so wie sie etwa zwischen 1550 und 1715 in Aachen in Erscheinung getreten sind. Seine Gliederung, die nicht chronologisch, sondern syste-



matisch verfährt, behandelt in fünf Abschnitten „Die Träger der kirchlichen Aufbauarbeit“ (S. 11–57); „Gottesdienst und Seelsorge“ (S. 58–157); „Schulwesen, geistiges Leben und Pflege der christlichen Kunst“ (S. 158–216); „Kirchliche Volkserziehung, Caritas und Pflege der Volksfrömmigkeit“ (S. 217–323); und: „Die Aufbauarbeit der Stifter und Klöster“ (S. 324–410).

Jeder dieser fünf Abschnitte ist in mehrere Kapitel unterteilt, von denen jedes einzelne einem mehr oder weniger festumrissenen Gegenstand gewidmet wird. So behandelt zum Beispiel der erste Abschnitt in vier Kapiteln „Die Erzpriester“ (S. 11 ff.); „Pfarrer, Vikare und weltliche Gehilfen der Seelsorge“ (S. 22 ff.); „Bischöfe und Nuntien“ (S. 48 ff.) und den „reichsstädtischen Magistrat“ (S. 56 ff.). Im vierten Abschnitt werden untersucht „Die Sendegerichte“ (S. 217 ff.); „Kirchliche Caritas und städtische Wohlfahrtspflege“ (S. 227 ff.); sehr ausführlich sodann die für die katholische Barockfrömmigkeit charakteristischen Ausdrucksformen und Einrichtungen des Bruderschaftswesens (S. 243–274), des Wallfahrtswesens und kirchlichen Brauchtums (S. 274–310); zuletzt der nicht minder wichtige „Kampf gegen Mißstände“ (S. 310–323).

Der Umkreis des kirchlichen Lebens wird also ziemlich vollständig umschritten. Dabei handelt es sich vielfach um typische Zustände und Erscheinungsweisen, die man auch andernorts, mutatis mutandis sogar in evangelischen Ländern während derselben Epoche antrifft (z. B. Verordnungen betr. Sonn- u. Feiertagsheiligung; Festigung von Zucht und Sitte, Verbot von Völlerei, S. 310 ff.; Kampf gegen Unwissenheit, Errichtung neuer Schulen, Katechismuspaukerei, S. 158 ff.; Ummauerung der Friedhöfe, damit sie nicht dem Vieh als Futterweide und der Jugend als nächtlicher Radauplatz dienen, S. 125; Einführung von Kirchenbüchern, Tauf- und Trauregistern usw., S. 109 ff.; Organisation der Armen- und Krankenpflege, S. 227). Daneben kommen denn auch in Aachen die für die Bildung des katholischen Konfessionstyps bezeichnenden Dinge und Einrichtungen vor: Wallfahrten, Prozessionen, Bruderschaften gedeihen zur Hochblüte (S. 141 ff., 295 ff., 302 ff., 243 ff.); die Jesuiten pflegen den Schulunterricht, Standesseelsorge, Volksmissionen, Exerzitien und das Theaterspiel; die Liturgie wird vereinfacht; lateinische Vespere, Laudes und Komplet in den Pfarrkirchen (!) weichen der mehr gefühlsbetonten volkstümlichen Andacht (S. 420); feierliche Messen mit rauschender Instrumentalbegleitung erfreuen sich besonderer Beliebtheit. Allenthalben werden Kreuze und Kreuzwegstationen aufgestellt, Heiligen- und Muttergottesstatuen gern an den Häusern angebracht (zum Ganzen: S. 135 ff., 234 ff., 161 f. u. ö.).

Darüber hinaus zeichnet sich Aachen aber noch durch eine Reihe von mehr oder weniger untypischen Dingen aus: dazu gehörte zunächst die an Unabhängigkeit grenzende Selbständigkeit der Reichsstadt in kirchlichen Dingen. Sie repräsentierte sich in den jurisdiktionellen Vollmachten des Erzpriesters und in der Institution des Sendgerichts, welches ähnliche Funktionen ausübte wie in protestantischen Territorien das Konsistorium und der Diözesangewalt der zuständigen Bischöfe von Lüttich und Köln nur einen sehr beschränkten Einfluß ließ. Sodann verfügte Aachen über einen Klerus und über Klöster, die beide zu Beginn der Reformation leidlich intakt waren. Als Drittes kommt dazu als eine Eigentümlichkeit, die Aachen überhaupt mit dem mittel- und niederrheinischen Raum teilte, die Verbindung von Reformoffenheit mit kirchlichem Konservatismus. Formen, Bräuche und Einrichtungen des Mittelalters suchte man möglichst beizubehalten, aber doch zugleich solchergestalt fortzuentwickeln, daß sie für die katholische innerkirchliche Reform fruchtbar wurden.

So ergänzt, bestätigt und erweitert B. die Ergebnisse, die für andere politische und

kirchliche Landschaften neuerdings mehrfach vorgelegt worden sind, etwa von *A. Franzen* für den kölnisch-niederrheinischen Raum in mehreren Studien, von *Oskar Vasella* und seiner Schule für größere Teile der Schweiz, von *G. Schreiber* bzw. von den Mitarbeitern am zweiten Band seines Weltkonzils von Trient (1951) für einen Großteil der süd- und westdeutschen Diözesen oder von *Johannes Dufst* in einer vorbildlichen Untersuchung für das Territorium St. Gallen (1944). Auch für die von *Veit-Lenhart* jüngst herausgebrachte Gesamtdarstellung über Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock (1956) liefert B. aus dem von ihm behandelten Bereich wertvolles ergänzendes Anschauungsmaterial.

B. verarbeitet ein breites ungedrucktes Material (namentlich aus dem Stadtarchiv und dem Diözesanarchiv zu Aachen), weiterhin die einschlägigen gedruckten Quellen; er zieht außerdem die Spezial- und Lokalforschung in bewundernswerter Vollständigkeit heran (vgl. das Verzeichnis S. XIII–XXII). Alles in allem ist es ein umfangreiches und zum Teil recht ergiebiges, auch kulturgeschichtlich und volkskundlich interessantes Material, was damit zugänglich gemacht wird. Hierauf beruht der Wert der Arbeit. Ihr Ergebnis für die katholische Reform im Ganzen, in starker Verkürzung: Die Reform kommt, nach längerem Stillstand, erst um 1600 richtig in Bewegung; setzt sich auch nicht rasch, sondern nur allmählich durch, aber doch mit einer gewissen Zähigkeit und Zielstrebigkeit. Sie ist innerkirchlich auch nach dem Dreißigjährigen Kriege noch keineswegs abgeschlossen, sondern entwickelt sich fort bis in die Anfänge des 18. Jahrhunderts hinein. Neben den Jesuiten, welche die tragende Kraft darstellen, spielen in Aachen, anders als in vielen deutschen Landschaften, auch die Dominikaner und Franziskaner eine recht bedeutende Rolle.

Die Vorbehalte gegen die Darstellung wurden oben angedeutet. Der Verzicht auf chronologische Ordnung ist deshalb zu bedauern, weil so in jedem der insgesamt 22 Kapitel der ganze Zeitraum von etwa 1550 bis 1715 erneut erörtert wird und außerdem manches, was man lieber beieinander sähe, auseinandergerät (z. B. Prozessionswesen, S. 141 ff., und Wallfahrtswesen, S. 301 ff.; oder Seelsorge, S. 124 ff., und Bruderschaftswesen, S. 243 ff.; und Ordensseelsorge, z. B. 360 ff.). Es hätte einen Gewinn bedeutet, wenn die allgemeine Reichsgeschichte, stichwortartig angedeutet, wenigstens im Hintergrund ein wenig sichtbar geworden wäre und die Geschichte des Protestantismus in Aachen, den man sich ja als ständigen Partner der dortigen kirchlichen Geschichte vorzustellen hat, stärkere Berücksichtigung erfahren hätte. Durch nähere Kennzeichnung dessen, was als typische Allgemeinerscheinung, und dessen, was als landschaftliche oder rein lokale Besonderheit anzusehen ist, mit anderen Worten: durch Vergleich der behandelten Gegenstände mit den Verhältnissen in anderen Territorien und Städten hätte die Arbeit sehr viel beziehungsreicher werden und eine bessere historische Perspektive gewinnen können. Das Nachwort freilich tröstet ein wenig darüber hinweg: Es faßt die Ergebnisse übersichtlich zusammen und stellt in Summa den Extrakt einer respektablen Forschungsleistung dar. Denn was die Materialaufbereitung angeht, so darf man, unbeschadet der geäußerten Vorbehalte, dem Verfasser bescheinigen, daß er gute Arbeit geleistet hat, und ihm Dank dafür wissen.

*Tübingen*

*Ernst Walter Zeeder*

*Victor Conzemius*: Jakob III. von Eltz, Erzbischof von Trier 1567–1581. Ein Kurfürst im Zeitalter der Gegenreformation. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 12. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH. 1956. XII, 272 S.

Der Verf. dieser gründlichen Arbeit stellt in den Mittelpunkt seiner Untersuchung die landesherrliche Regierung des Trierer Kurfürsten und Erzbischofs Jakobs des III. von Eltz. Es geht ihm dabei im wesentlichen um die *politische* Geschichte des Trierer Kurfürstentums in den 14 Jahren der Regierung Jakobs von 1567–1581. Der einleitende erste Abschnitt (S. 6–19) bringt eine knappe biographische Skizze. Mit den folgenden Abschnitten II–IV („Sicherung des Landesfürstentums“, S. 20–110, „... Kampf mit der Sonderpolitik des Luxemburger Provinzialrates“, S. 111–155, „Gegenreformation als reichspolitische Zielsetzung“, S. 156–189) hellt Conzemius für einen enger begrenzten Zeitraum die territorial-politischen Unternehmungen eines Reichsstandes von mäßiger Machtstellung minutiös auf. Was C. ermittelt, sind typische Vorgänge territorialer Staatswerdung: Zentralisation von Verwaltung und Rechtsprechung, straffe Unterordnung der Landstände unter den Fürsten, dazu konfessionelle Vereinheitlichung der Bevölkerung. Die Typik dieser Vorgänge wird allerdings weder als solche gekennzeichnet noch schärfer herausgearbeitet.

Kurtrier unter Jakob dem III. liefert ein Beispiel mehr dafür, daß die Entwicklung des Landesfürstentums zur Ausbildung eines mehr oder weniger selbständigen Staatsorganismus sich seit dem Abgang Kaiser Karls V. im vollen Zuge befand und nicht mehr aufzuhalten war. Die besonderen Formen und Methoden, deren sich ein geistlicher Staat bediente, werden von C. gut sichtbar gemacht. Im Inneren kamen dem Fürsten zugute, daß in ihm weltliche und geistliche Jurisdiktion vereinigt waren. Letztere nahm er legitim wahr und koordinierte sie mühelos mit seinen weltlich-politischen Zielsetzungen.

Die zäh erkämpfte Inkorporation der Abtei Prüm lehrt, wie auch die Möglichkeiten des Kirchenrechtes, sofern der geistliche Landesherr gute Verbindungen mit Rom unterhielt, trefflich im Sinne des Kurstaats ausgenutzt werden konnten. Das Ineinander territorial-politischer und konfessioneller Motive legt C. an einigen konkreten Beispielen instruktiv dar (Reaktion von Trier auf Reformationsversuche in Neumagen, Kröv, Reil und Kleinich). Hier zeigte sich, daß, wenn Kollatur und Landeshoheit sich überschneiden, der Inhaber der Landeshoheit am längeren Hebel saß. Bei Kondominaten blieb der Ausgang dagegen offen, hier gab nicht größere Macht allein den Ausschlag, sondern auch die augenblickliche politisch-diplomatische Situation und das größere Geschick.

Alles in allem scheint Jakob von Eltz, persönlich ein überzeugter und charakterlich stabiler Anhänger des katholischen Glaubens, in der Verfechtung seiner damals durchaus zeitgemäßen territorialen Ziele, die Anliegen seiner Konfession niemals verletzt, sondern stets mitberücksichtigt zu haben. Intra muros erwies er sich aber auch seinen katholischen Partnern gegenüber als ein streitbarer Herr, der mit Beharrlichkeit und Energie Ziele ansteuerte, bei denen man nicht immer genau unterscheiden konnte, ob ein kirchlich-religiöses oder ein politisches Motiv dahinter stand.

Dankenswerterweise lenkt C. in seinem Schlußabschnitt die Aufmerksamkeit auch auf die *Berater* des Fürsten (S. 191–196). Freilich wünschte man gerade über sie gern etwas mehr zu erfahren. Denn hier handelt es sich immerhin um die Kräfte, die neben dem Territorialherrn die politische und konfessionelle Vereinheitlichung des Landes am stärksten und mit Beharrlichkeit und Konsequenz vorangetrieben haben. Methodisch wird es aller Voraussicht nach zu lohnenden Ergebnissen führen, wenn man die Schicht der regierenden Beamten wie auch die religiös-konfessionelle Einstellung der Bevölkerung in den einzelnen Ortschaften und Gemeinden systematisch in die Untersuchung mit einbezieht.

Die Arbeit ruht auf gründlichen Archivstudien und ist schon allein deshalb verdienst-

lich, weil sie ein reiches, bisher unbekanntes Material auswertet. Ein gewisser Mangel haftet ihr an, weil der Verf. allgemeine Erscheinungen und speziell Eigenartiges zu wenig voneinander scheidet und die kurtrierischen Vorgänge mit der Entwicklung in den übrigen deutschen Territorien kaum vergleicht. Das Vorwort von C. und die kurze Nachbemerkerung dazu von *Josef Lortz* (als dem Herausgeber der Reihe) machen darauf aufmerksam, daß auf die Behandlung der innerkirchlichen Bestrebungen Jakobs III. bewußt verzichtet worden ist. Der Verf. stellt in Aussicht, sich später mit ihnen zu befassen. Daß dieses geschehen möchte, scheint von der Sache her außerordentlich wünschenswert und geradezu dringlich. Denn ein Verzicht auf Untersuchung und Darstellung der *kirchlichen* Bestrebungen im Zeitalter der katholischen Reformation bedeutet von der Sache her eine schmerzliche Lücke, besonders schmerzlich gerade bei einem Mann wie Jakob von Eltz, der in diesen Dingen, wie man weiß, besonders tatkräftig gewirkt und dadurch erst sein volles historisches Profil gewonnen hat.

Der Verlag hat das Buch trefflich ausgestattet, dem wissenschaftlichen Leser aber eine rechte Qual damit bereitet, daß er die Anmerkungen gesondert an den Schluß verwiesen (S. 203–256) und *nicht* dort hingesetzt hat, wo sie hingehören: nämlich *unter den Text*. Da diese Untugend den Leser in seiner Konzentration laufend stört und ihm außerdem vermeidbaren Zeitverlust einbringt, sei sie deutlich angeprangert und kräftig moniert.

Tübingen

E. W. Zeeden

*John Calvin on the Christian Faith: Selections from the Institutes, Commentaries, and Tracts.* Ed., with Introd., by John T. McNeill. (The Library of Liberal Arts, No. 93.) New York, Liberal Arts Press, 1957. Pp. xxxiii, 219. \$.95.

If Ruskin's dictum that books fall into two classes, books of the hour and books of all times, be true, then the works of John Calvin, the Genevan reformer, undoubtedly belong to those works that endure for generations. Professor McNeill, the nestor of American church historians and one of the ablest interpreters of Calvinism, has made a very fine selection of the library of books that issued from the fertile pen of Calvin.

More than half of this work comes from the *Institutes*, perhaps the greatest classic sixteenth-century Protestantism has produced. In its original form of 1536 the *Institutes* contained but six chapters; the last edition of 1559 had been elaborated into eighty chapters, written with incomparable clarity, simplicity, and evangelical fervor. This, as most of Calvin's other writings, reveals a rare consistency of thought and a lucidity of style that again and again arouse the wonder of the experts of human language and thought.

The other selections are from Calvin's *Commentaries* on Genesis, Isaiah, the Psalms, the Fourth Gospel, and Paul's Letter to the Romans. The spirited Reply to Bishop Sadoletto concludes the work under review. The Biographical Index informs the reader about important church fathers, poets, and scholars, whom Calvin frequently cited in his works.

The editor has compressed within fewer than thirty pages the highpoints of Calvin's life, character, and theology.

Calvin's theocentric emphasis is evident in all he wrote and wrought out on the anvil of life and the society of his day. As a *pastor pastorum* of the Church in Geneva and of the Churches under the Cross, as a prolific correspondent with men of high and low estate all over Europe, as fertile theologian and admirable interpreter of Holy



Scripture, Calvin has had hardly a peer anywhere in the modern Church. His catholicity, though often questioned by his critics, made him the advocate of the larger and ecumenical interests of Protestantism in his day. His was a character of a great majesty, as those who knew him best, attested upon his departure.

Though a slender volume, we commend this carefully introduced and edited book to pastors, seminarians, and laymen in the churches who would feel the pulsebeat of one of God's great and influential ministers of the Word.

New Orleans Baptist Theol. Seminary

William A. Mueller

W. Nyenhuis: *Calvinus Oecumenicus: Calvijn en de Eenheid der Kerk in het Licht van zijn Briefwisseling, with a Summary in English* (Kerkhistorische Studiën behorende bij het Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis, Deel VIII) 's Gravenhage: Martinus Nijhoff 1959. Pp. 321, 25.- hfl.

Calvin scholars in The Netherlands, France, Germany, Switzerland, and America have generally paid admiring tribute to the famous Genevan for his ecumenical outlook and activity. Dr. Nyenhuis has herewith given us a work worthy of the best of his predecessors in this respect. One might well ask whether he has anything new to offer in view of the known facts of Calvin's ecumenicity. In a sense the answer is negative, but at once it should be added that the old information is given a freshness and an urgency which is highly gratifying. Part of this comes from the very clear organization of the book: I. Calvin's place in and influence on 16th Century Protestantism; II. His ecumenical relations with Zwinglians, Lutherans, and Anglicans; III. Limits of his ecumenical efforts (Roman Catholicism, Anabaptism, Spiritualism, Antitrinitarianism); IV. Basis and character of his ecumenical work. At the end of each chapter there is a summation. The major reason for the author's great success is his use of Calvin's correspondence as his main source. This had been done in a small way before, but Nyenhuis has done it comprehensively. Throughout one sees Calvin in a context involving live human beings and situations pregnant with fate. Calvin emerges as an ecclesiastical statesman (in his time) comparable to the most earnest, most learned, most generous among the leaders of the presentday ecumenical movement, and for all the reviewer's training in suspicion it is done convincingly. Also, an ecclesiology emerges which is so animated by love of unity and of truth, by magnanimity and good sense, as to address itself to men of good will everywhere.

The author says in effect that of all epithets suitable to Calvin the most fitting is "oecumenicus." The reformer felt that a firm body of universal faith could be found in Scripture, especially as seen in the light of the ecumenical creeds and the writings of the ancient Fathers, and kept dynamic by the *testimonium Spiritus Sancti internum*. Though he maintained in Geneva a strictly confessional ecclesiastical organization he did not require the same confessional standards for other bodies (such as Lutherans and Anglicans) as a condition for ecumenical association with them. He felt no anxiety about losing his own doctrinal integrity by such association; in fact, so strongly did he hold to the unity of fellowship among all churches that open face-to-face encounters were to him tantamount to being a mark of orthodoxy. While he put so high a premium on good will, so essential to ecumenicity, he repeatedly insisted on the importance of men remaining free. The good will of free men he sometimes characterized as "humanitas," as did Melancthon. Many doctrines and practices on which Calvin himself had strong opinions were by him considered matters allowing of difference of definition

and usage among other groups; such were ceremonies, discipline, eucharist, adiaphora, and (surprisingly) predestination. If Calvin insisted on agreement in essentials, he indeed went far in making explicit what he meant by charity in all the rest.

The author sticks so close to exposition of his subject that there is almost no critical judgment of Calvin. Yet the book was written with a constant awareness of the ecumenical movement in the non-Roman world today. While Calvin's ecumenical sense, thought, and activity were almost uniquely great for his century, we may ask whether it is great enough for us. This question is not raised, even in the chapter on Calvin's thinking on the Roman Church and on the leftist Protestants. Could not the same imaginative understanding of Luther's consubstantiation have been brought to bear on Rome's transubstantiation (shared by many non-Romans today)? Could not a certain respect have been accorded the papal hierarchy, in the manner of Anglicans? The almost total absence of imagination with respect to the Protestant leftists is one of the reformer's most scandalous faults, which many of his descendants fortunately do not share. Let the love of truth, as Calvin maintained, be primary –and to this we may add uncoerced individual freedom– yet to see the truth more fully requires a maximum of all the other virtues, the greatest of which is charity.

All this is not to detract from the excellence of Dr. Nyenhuis' book. He adds an English summary to it, but he should, in fact, publish a complete English translation, together with the entire footnote apparatus. A critical bibliographical essay would also be useful, and an index of subject matters.

*University of Oregon*

*Quirinus Breen*

*Willem F. Dankbaar*: Calvin, sein Weg und sein Werk (aus dem Holländischen übersetzt von *H. Quistorp*). Neukirchen: Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Kr. Moers. 1959. VIII, 242 S., 13,80 DM.

Wie *Kooimans* Lutherbuch, so ist auch diese Calvin-Biographie aus Rundfunkvorträgen entstanden. Für die deutsche Ausgabe ist das Buch dann überarbeitet worden. Wendet sich diese Darstellung auch an eine breitere Leserschaft, so stellt sie doch eine gediegene Arbeit dar. Auf jeder Seite ist es dem Buch anzumerken, in welchem Maße der Verf. mit Calvin und der Calvin-Forschung vertraut ist.

Die Jugendentwicklung Calvins, über die wir verhältnismäßig wenig wissen, ist vielleicht etwas zu farbig ausgemalt. Aber die Probleme, um die es sich dabei handelt, treten deutlich hervor. Der Leser wird gründlich über die Cop-Rede, über die *subita conversio*, über die Entstehung der ersten *Institutio* und all die anderen offenen Fragen unterrichtet. Die Genfer Kämpfe werden in eindrücklicher Weise dargestellt. Einprägsame Einzelheiten aus dem Briefwechsel werden hervorgehoben. Vermittelt wird eine klare Gesamtauffassung, die Calvins Profil deutlich wiedergibt. Auch eine Zusammenfassung seiner Theologie wird in aller Kürze (auf 25 S.) geboten. Dabei verfährt der Verfasser keineswegs unkritisch. Bei aller Verehrung für Calvin kennt er die Grenzen des Reformators und beschönigt sein Bild nicht. Wie Calvin es selbst getan hat, unterstreicht er seine Abhängigkeit von Luther. Der Verf. nennt ihn freilich nicht nur einen Schüler, sondern auch einen Nachfolger Luthers.

Da dem Rezensenten die holländische Ausgabe des Buches nicht zugänglich ist, kann er nicht sagen, wie die Übersetzung getroffen ist und ob die vereinzelt Unrichtigkeiten nicht durch diese verursacht sind. Einige Ausdrücke hätten bei der Übersetzung anders wiedergegeben werden sollen: Eine Bibelübersetzung wird nicht „angefertigt“, das Wort

landen“ sollte nicht im vulgären Sinne gebraucht werden (S. 33, 43), die häßliche Wortbildung „haßschwanger“ (S. 30) paßt in den Zusammenhang nicht. Zum Sachlichen wäre zu bemerken, daß Bucers Schrift „Von der waren Seelsorge“ nicht ein Jahr später als die zweite Bearbeitung der Institutio (S. 62), sondern ein Jahr früher erschienen ist. In Worms ist (im Januar 1541) nur über die Erbsünde, nicht schon über die Rechtfertigung disputiert worden (S. 65), und in Lausanne 1536 wird doch wohl kein Jesuit aufgetreten sein (S. 48). Aber das sind nur Kleinigkeiten. Als Ganzes ist es ein nützliches und gutes Buch!

Münster i. Westf.

R. Stupperich

Jean Cadier: Calvin, l'homme que Dieu a dompté. Genf: Labor et fides 1958. 191 S.

Obleich der Verf. in seinem Vorwort betont, daß er weder neue Entdeckungen mitteilt noch theologische Erörterungen und Kontroversen führt, „sondern lediglich einige wesentliche historische Daten für die Kenntnis des Charakters“ Calvins (S. 5) bringt, so wird der Leser doch vieles in diesem Buch finden, was keineswegs zum Geläufigen gehört. Man könnte vielmehr sagen, daß dieses Buch eine kurze Zusammenfassung der gesamten französischen Calvin-Forschung ist. In einigen charakteristischen Strichen wird das klein-städtische Noyon gezeichnet, werden bezeichnende Züge aus Calvins Lehrjahren in Paris herausgehoben. Dabei wird unterstrichen, wieviel er Maturin Cordier verdankte und was ihm das Collège Montaigu mit seiner harten Zucht vermittelte. Ebenso wird seine Position in Orléans und Bourges zwischen den juristischen Richtungen deutlich gemacht.

Ob man allerdings der örtlichen Überlieferung so weit folgen soll, daß man Calvins Bekehrung in diese Zeit (1529) legt, ist sehr fraglich. Der Einfluß Melchior Wolmars auf Calvin steht unzweifelhaft fest. Die Einwände, die gegen die frühe Datierung gemacht sind, hält der Verfasser für unerheblich. Auch dem Polemiker Florimond de Raemonde scheint er sehr zu trauen.

Der Verf. gibt kurze, aber kennzeichnende Skizzen von den mit Calvin verbundenen Personen, schildert seine Tätigkeit in Genf, besonders ausführlich die Kämpfe mit seinen Gegnern, die Lehrjahre in Straßburg u. a. Aber gleichermaßen werden die Genfer Jahre mit der Ausprägung der typischen Kirchenverfassung und die wichtigen Genfer Begebenheiten dargestellt. Mit Überlegung werden die überlieferten Tatsachen besprochen, wobei der Verfasser keineswegs der überkommenen Meinung folgt. Abschließend widmet er sich der Abendmahlsfrage und Calvins Frömmigkeit.

Ein anregendes, lebendig geschriebenes Buch, das besonders empfohlen werden kann, auch wenn es gelegentlich den Widerspruch herausfordert.

(Eine deutsche Übersetzung dieses Buches von E. Thurneysen ist inzwischen in Zürich erschienen.)

Münster i. Westf.

R. Stupperich

ivre des habitants de Genève, t. I, 1549–1560, publié avec une introduction et des tables par Paul F. Geisendorf. Travaux d'humanisme et renaissance, XXVI. Genève: E. Droz 1957. XXIII, 273 pp., 42.– sfr.

Il faut être reconnaissant aux historiens qui s'astreignent au labeur souvent ingrat de oublier des sources, surtout lorsque ces dernières sont constituées par un catalogue de noms de personnes ou de lieux dont l'identification, étant donné l'orthographe fantaisie du temps, est souvent malaisée. J'aime à croire, cependant, et n'y ai pas de peine,

que M. Geisendorf a très vite senti le grand intérêt de cette réédition, preuve en soi qu'il le fait partager dès l'abord à son lecteur. Le livre des habitants de Genève, à l'époque, est un témoignage éloquent de la situation qu'occupait cette ville en train de passer de l'histoire locale à l'histoire générale, sous l'inspiration de Calvin.

L'habitant dont il est question n'est ni un bourgeois ni un citoyen. C'est «l'étranger qui vient s'installer dans la ville «seulement pour le désir et la bonne affection qu'il a de vivre selon la Sainte Religion évangélique ici purement annoncée et selon la Sainte Réformation d'icelle». Dès lors, il se soumet aux «commandements et ordonnances» et, en fait, a des devoirs mais pas de droits. Il ne sait encore, lorsqu'il arrive, si son séjour sera temporaire ou définitif; cela dépendra généralement des circonstances qui règnent dans son pays d'origine. Et M. Geisendorf de remarquer que de 1549 à 1560 sur 5000 noms d'habitants, 500 seulement seront reçus bourgeois dans le même laps de temps, ce qui est dû pour une part au fait que les arrivants sont peu fortunés, mais pour une autre part au fait que certains espèrent, après un temps, rentrer dans leur pays. Il s'agit donc d'un registre d'inscription concernant les nouveaux venus, non d'un recensement de la population. C'est ici que l'intérêt de cette liste, à part quelques noms de personnages devenus célèbres, est fait des lieux d'origine qui y sont mentionnés. M. Geisendorf l'a si bien compris qu'il a classé, en une table excellemment faite, les diverses régions d'Europe en ordre d'importance décroissant quant au refuge dont elles témoignent ce registre. Patient travail, et d'une grande importance. C'est de France qu'arrivent la plupart des réfugiés. La France est donc en tête de l'index géographique. A l'intérieur de cette rubrique, c'est l'ordre d'importance des provinces: Languedoc, Normandie, Ile de France etc.; au sein de la province, pour plus de commodité, l'ordre départemental actuel est employé et dans le département l'ordre d'arrondissements. Toujours dans l'importance décroissante de ces territoires pour le refuge. Dans l'ordre des pays, viennent ensuite, selon la même méthode: le duché de Savoie, le Saint Empire, l'Italie, etc. Intéressant pour Genève, ce classement l'est donc tout autant pour les pays mentionnés, notamment la France. Tout historien du Protestantisme français ne pourra désormais l'ignorer car il est à sa manière une histoire des Huguenots et des persécutés subies par ces derniers.

Le registre commence en 1549 alors que selon Michel Roset, l'afflux de ces habitants a commencé vers 1542. C'est compréhensible. Lorsqu'on se rend compte de l'importance que prend et prendra toujours plus le refuge, on met de l'ordre dans ses affaires, mais c'est vers 1548 qu'il prend de plus grandes proportions.

Ce registre permet de recoupements très suggestifs. Le registre commence donc en 1549. Or c'est en 1548, avec la création récente de la Chambre ardente que la persécution devient générale en France. D'autre part, le registre se termine en 1560, année à partir de laquelle, la Conjuration d'Amboise en fait foi, le parti protestant est assez fort en France pour assurer une certaine protection aux siens.

Dès 1548, les protestants commencent à être persécutés à Lucques et à Florence. A partir de 1560, il n'est pratiquement plus possible d'être Italien et protestant. Or le registre des habitants nomme précisément ceux qui sont arrivés de l'étranger entre 1549 et 1560. Des observations analogues peuvent être faites au sujet des réfugiés anglais et de la répression terrible de Marie Tudor.

La très intéressante introduction de M. Geisendorf se termine par un exposé de l'état du texte et de ses éditions successives et par certaines conclusions générales qui indiquent discrètement mais pas moins fortement pour cela les avenues qui s'ouvrent



du côté social ou humain, sur la vie de sacrifice passionnante et passionnée évoquée par cette simple liste de noms.

Un grand merci, donc, à M. Geisendorf et à sa très compétente éditrice, Mlle Eugénie Droz, pour le magnifique volume qu'ils nous ont donné.

Genève

Jacques Courvoisier

Hubert Jedin: *Tommaso Campeggio (1483-1564): Tridentinische Reform und kuriale Tradition* (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 15). Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1958. Pp. 79, 4,80 DM.

Tommaso Campeggio was the younger brother of Cardinal Lorenzo Campeggio, best known for his activities as legate of Leo X and Clement VII in England. Tommaso never attained the cardinalate, for which Sadoletto thought him a worthy candidate. His legatine chore at Venice and his nunciature at Worms in 1540 seem not to have impressed his superiors with his diplomatic gifts. He was bishop of Verona and papal protonotary for more than forty years; and was, in the judgment of Pastor, pre-eminent among the canonists who served Paul III. In the debates during the first and second assemblies of the Council of Trent, he was ready with constructive proposals for which Jedin is careful to credit him. It was he, for instance, who was responsible for the idea of concurrent discussion of dogma and reform, and he was the first to demand the composition of a reformed missal (not realized until 1568). Campeggio's proposals show a consistent regard for his opponents; and this regard for the Protestants, with whom he made his first acquaintance at the Diet of Augsburg in 1530, gives him his place with the Catholic reformers. He was not a member of the Consilium de Emendanda Ecclesia, but, says Jedin (p. 20), we have a *Denkschrift* which must have been composed by him at this time, and its proposals are a sort of compendium of what he later brought forth at the Council. At Trent, in the debate on Justification, he said he would rather be instructed than instruct (p. 40), and he thought that the Protestants ought to be given opportunity to defend themselves (p. 53). He went on record against stamping as heretics those who had formerly taught what the church condemned later (p. 41). But he consistently supported the headship of the pope, and in his answer to the Cardinal of Lorraine repudiated the minority which held the pope to be merely bishop of Rome (p. 61).

The present sketch of Tommaso Campeggio, explains Jedin in the *Nachwort*, does not deserve the name of biography –there is lacking, first of all, a sufficient body of personal letters– but it seemed best to publish without further delay what was originally intended as an introduction to the official reports of his activity in the diocese of Feltre by Dr. Rogger in Trent. The only known portrait of him has disappeared. It presumably showed him as a beardless bishop (p. 17), but a pen-portrait is suggested by the letter of Vergerio to Cardinal Gonzaga that he danced at a wedding at the Castello del Buon Consiglio, incurring the displeasure of Cardinal Cervini, who had taken him on walks and entertained him at meals, sharing with him the huge sturgeon sent the legate by Cardinal Madruzzo (pp. 35-36 and note 17). It is also recorded that he was too hard of hearing to take part actively in the debates (pp. 20, 37).

The sketch of Campeggio by Jedin concludes with a "profile" of this proponent of curial tradition rather than of reform. The bishop of Feltre stood for compromise between the national demands for reform and the curial tradition which he represented; of that tradition he was one of the fathers (p. 75). The profile follows the

account of his writings, which Jedin finds composed in the line of duty and not inspired by ambitions of authorship.

University of Idaho

Frederic C. Church

*Geddes MacGregor: The Thundering Scot. A Portrait of John Knox.* Philadelphia: Westminster Press 1957. Pp. 240, \$ 3.95.

In comparison with the attention paid to Calvin and Luther in various publications, Knox has suffered neglect. This is due in part to the fact that his contributions to the Reformed tradition were more practical than theoretical or theological. Geddes MacGregor and Westminster Press deserve congratulations for this fine biography of Knox which should serve to emphasize anew for minister and layman the significance of the "thundering Scot" for the Reformed tradition in the West. We have here one of the few recent and competent studies of Knox's life and work. The book is well-written. It is intended, the author confesses, for the general reader rather than for the specialist. MacGregor assesses both the merits and faults of "the harsh trumpet for the Word of God," who as preacher and leader achieved a transmutation in the elements of Scotland's culture and made a striking contribution to the liberation of mankind, and he gives us a delightful account of Knox's truculent campaign to conform Scotland to his vision of the sacramental character of the Church.

The Appendix contains lists of the sovereigns of Scotland, England, and France, and of the bishops of Rome. It also presents a brief essay on the date of Knox's birth and a bibliographical note on biographies of the Reformer. There is an index of eight pages.

University of Tulsa

Walter E. Sturman

*Spinoza, Baruch: The Book of God.* Edited and with an Introduction by Dagobert D. Runes. New York: Philosophical Library 1958. Pp. 121, \$ 3.00.

Prof. A. Wolf's translation of Spinoza's earliest philosophical writing, *Korte Verhandelning van God, den Mensch, en deszelfs Welstand* (*Short Treatise on God, Man, and His Well-Being*, 1910), is here presented in a new edition and with a new title. Some revisions of the original English translation (from the Dutch) have been made on the basis of comparison with available Dutch manuscripts.

Students who wish to understand Spinoza's major work, the *Ethics*, will do well to begin with or to compare the *Ethics* with the somewhat easier to understand KV in which much of the argument of the *Ethics* is anticipated, although not yet in geometrical form. Already in the KV we find Spinoza's version of the ontological argument, the pantheistic emphasis "that outside God there is nothing at all," the well-known distinction between God or Nature as *Natura naturans* and *Natura naturata*, the deterministic doctrine that all things are necessarily what they are, that in nature there is neither good nor evil, and that the will cannot be a cause of anything, because it is only a mode of thought or a thing "of the imagination." There is also considerable discussion of love, desire, hate, joy, and sorrow, anticipating his later more carefully elaborated psychology of the passions.

Although the editor of the new edition calls attention to the fact that the text is "uneven," he neglects to mention the likelihood, proposed by some scholars, that the Dutch version is a translation of Latin notes that may have been used before a study circle. This would in part account for the unevenness and lack of clarity in places

Instead, the book is offered with the unnecessary and unduly laudatory foreword that it is a "Guide for the Bewildered."

Wagner College

Viljo K. Nikander

Stanislas Kot: *Socinianism in Poland*. Tr. from the Polish by Earl Morse Wilbur. Beacon Hill, Boston: Starr King Press 1957. Pp. xxvii, 226, \$ 5.00.

The "radical" Reformers of the sixteenth century were opposed by Luther and Calvin no less than by Catholicism. The current interest in their history has led, to a certain extent, to a re-evaluation of their ideas. The present translation of a book published in Polish in 1932 will help to continue this reassessment.

Among the groups that are commonly, and not accurately, labelled "Anabaptist," the Minor Church of Poland is probably the least known. No contemporary church traces its history back to it. Under a persecution that was partly religious and partly political, it was driven out of Poland and disappeared in a few decades. Yet unlike similar sects in Germany and the Low Countries, it had gained a standing among the nobility and the upper bourgeoisie during the hundred years of its existence in Poland. It was inspired by a deep sense of its authenticity. One of the Brethren expressed this clearly: "From Catholicism through Lutheranism, Calvinism and Anabaptism, I have come to the true Catholic faith."

Documentation about the Polish Brethren is mainly in Polish; and this has made their study difficult for Western scholars. Dr. Kot, formerly of Cracow University, is one of the few experts in this literature. The translation of his book therefore will be welcome to English-speaking scholars.

The Polish Brethren, unlike the Moravian Brethren, were Unitarians. Yet the main point of their opposition to others, and of others' opposition to them, was at the borderline of theology and politics. From a pacifist position advocating non-resistance to oppression, some developed a conception of church-order that condemned the state—any state—as illegal for true Christians. Dr. Kot's study is devoted mainly to the evolution of these political, or anti-political, conceptions. The Brethren seem to have had a passion for endless discussions, both among themselves and with other pacifist groups, about Christianity and the state. Yet in their doctrines they came increasingly nearer to acceptance of political responsibility. The Polish noblemen who tolerated, protected, or even adhered to, the Brethren's rather chaotic church, did not renounce participation in the social and political life of Poland. In the seventeenth century, this slowly led to an endorsement by most Brethren of the defensive wars of their country, in opposition to the strict non-resistance of their earlier views. Yet just as they were ready to take part more fully in public life, a decree of banishment, in 1660, crowned a growing persecution.

Many of them travelled west to Holland. An intriguing problem is that of their possible influence on Western political thought. For example, Samuel Przykowski's writings on church and state anticipated many modern ideas.

Mount Mercy College, Pittsburgh, Pa.

George H. Tavard

Jacques de Senarclens, W. A. Visser 't Hooft, Jacques Courvoisier: *Remède de cheval*. Textes publiés à l'occasion du 70<sup>me</sup> anniversaire de Karl Barth. Préface de Fernand Ryser, Postface de Willy Donzé. Genève: Éditions Labor et Fides, 1956 (Les cahiers du Renouveau XIII). Brosch., 86 S., 3.80 sfr.

Die Broschüre enthält als Sonderdruck die in „Antwort, Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth“ (Evang. Verlag Zollikon-Zürich 1956) enthaltenen Beiträge der drei Genfer Theologen. *De Senarclens* unternimmt es in „La concentration christologique“, die Bedeutung der straff christologischen Ausrichtung der Dogmatik durch Karl Barth auf dem Hintergrund der liberalen Theologie hervorzuheben, wobei besonders auf die Verhältnisse in der französischsprachigen Schweiz Bezug genommen wird. *Visser 't Hooft* umschreibt in kurzen Worten den Einfluß des Basler Theologen auf die Ökumene: „Ce qui est vrai, toutefois, c'est que le mouvement œcuménique serait tout fait inconcevable en dehors de la théologie de Karl Barth“. *Courvoisier* untersucht in „Zwingli et Karl Barth“ (vgl. ARG 1957, S. 237 f.) die innere Verwandtschaft, die sich bei beiden in ihrer persönlichen und theologischen Haltung nach seiner Auffassung feststellen läßt. Die ausgezeichnete Studie basiert auf einer umfassenden Kenntnis der Werke Huldrych Zwinglis und Karl Barths. Dabei will die Eigenart der beiden Männer, die ganz verschiedenen Jahrhunderten angehören, beachtet bleiben. Das knappe Bild zwinglischen Denkens orientiert sich an der Zwingliforschung der Gegenwart, die den Theologen Zwingli wieder wirklich ernst nehmen will. *Courvoisier* möchte am liebsten nach seinen Ausführungen den Titel wählen „Zwingli, ancêtre de Karl Barth“. – Im Vorwort erklärt *Ryser* kurz die Wahl der Bezeichnung „remède de cheval“. Er stammt von Philippe Bridel, der die Theologie Karl Barths einmal „un remède, mais un remède de cheval“ genannt habe. Die Verfasser möchten demnach aufweisen, wie durch Barth der Protestantismus Fragen gestellt wurden, an denen er nicht mehr vorübergehen kann. *Donzé* endlich gibt im Nachwort zu bedenken, was die Ausgabe der Barth'schen Dogmatik in französischer Sprache für Theologie und Kirche zu bedeuten habe.

Zürich

Rudolf Pfister

## ANZEIGEN

Der Schriftleitung gingen *Neuaufgaben* einiger Werke zu, die der Fachwelt und zum Teil auch weiteren Interessentenkreisen bereits wohlbekannt sind. Wir beschränken uns daher an dieser Stelle darauf, die gegenüber früheren Auflagen erfolgten Veränderungen kurz zu erörtern.

Das seit fast dreißig Jahren für die Kenntnis des vorreformatorischen Deutschland unentbehrliche Werk von *Willy Andreas*: „Deutschland vor der Reformation. Ein Zeitenwende“<sup>1</sup>, ist 1959 in sechster, neuüberarbeiteter Auflage erschienen (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt. 639 S., geb. 36,- DM). Nachdem die fünfte Auflage (1948) gegenüber der vierten im Text unverändert gelassen worden war und nur unbedeutende Nachträge im Literaturverzeichnis geboten hatte – die Schwierigkeiten der Beschaffung ausländischer Literatur machten sich damals noch empfindlich bemerkbar –, hat der Verfasser nunmehr, von kleinen Änderungen abgesehen, das Kapitel über „Entwicklungskrisen von Reich und Territorien in der Spätzeit der ritterlichen Kultur“ sowie die Geschichte der Rezeption des römischen Rechtes einer durchgreifenden Neubearbeitung unterzogen, die allen wesentlichen Ergebnissen der neuesten Forschung auf diesen Gebieten Rechnung trägt. Besonders dankenswert ist die alle Kapitel betreffende Bereicherung der

1. Vgl. die Besprechung der 1. Auflage in ARG 30 (1933), S. 135.



„Bemerkungen und Nachweise“ durch kritische Würdigungen der in den letzten zwei Jahrzehnten veröffentlichten Forschungen.

*Günther Franz*: „Der deutsche Bauernkrieg“<sup>2</sup> liegt, nachdem diese grundlegende Gesamtdarstellung seit langer Zeit vergriffen war, nunmehr in vierter Auflage vor (Darmstadt: Hermann Gentner Verlag 1956. XVI, 318 S., 3 Karten, geb. 24,- DM). Begrüßenswerterweise bringt diese Neuauflage die in der zweiten und dritten nicht enthaltenen Anmerkungen der Erstauflage, allerdings ohne die Signaturen der benutzten archivalischen Quellen, die zum Teil dem Krieg zum Opfer gefallen sind. Wer auf die ungedruckten Primärquellen zurückgreifen will, kann deren einstigen Aufbewahrungsort und deren Signaturen leicht mit Hilfe der Erstauflage ermitteln. Der Text ist in der Hauptsache unverändert geblieben, die wichtigsten neueren Forschungsergebnisse sind jedoch verarbeitet (vgl. u. a. S. 123, Anm. 15; S. 153, Anm. 8; S. 171, Anm. 9). Da wesentliche neue Quellenfunde, wie der Verf. mit Recht bemerkt, nicht zu erwarten sind, wird diese Darstellung des Bauernkrieges unbeschadet der einseitigen, in jüngster Zeit besonders durch M. Smirin geübten Kritik auf lange hinaus gültig bleiben.

*Joseph Chambon* gebührt das Verdienst, 1937 erstmalig einem weiteren Publikum im deutschen Sprachgebiet durch sein Werk „Der französische Protestantismus, sein Weg bis zur französischen Revolution“ in knapper, gut lesbarer Form die Grundzüge der Entwicklung der reformierten Kirche Frankreichs bis zu dem Zeitpunkt der endgültigen Sicherung ihrer Existenz aufgezeigt zu haben. Emile Marion hat diese Darstellung kürzlich ins Französische übersetzt (Editions Labor et Fides, Genève. Diffusion en France: 140, boulevard Saint-Germain, Paris 1958. 149 S.). Dem während des Kirchenkampfes in Deutschland entstandenen Buch war vornehmlich die Aufgabe zugeacht gewesen, den Geist des Widerstandes dadurch zu stärken, daß es dem Leser den Prototyp einer bekennenden, kämpfenden protestantischen Kirche vor Augen stellt. Der kritische französische Leser von heute wird, wenn er die ursprüngliche Funktion des Buches nicht kennt, dessen nicht eigentlich wissenschaftlichen Charakter bemängeln, zumal ihm jetzt eine wissenschaftlichen Ansprüchen voll genügende, gleichfalls für ein breiteres Publikum bestimmte Darstellung zu Gebote steht, die bis zur Gegenwart fortgesetzt werden soll (S. Mours: Le protestantisme français au 16<sup>e</sup> siècle, Paris, Librairie Protestante, 1959).

Die Aufsatzsammlung von *Gerhard Ritter*: „Die Weltwirkung der Reformation“, erstmals 1942 veröffentlicht und längst vergriffen, ist 1959 in zweiter Auflage (München: Verlag R. Oldenbourg. 172 S., geb. 15,80 DM) verändert und erweitert erschienen. Neu aufgenommen ist der Aufsatz „Luthertum, katholisches und humanistisches Weltbild“, der in der Situation des totalen Zusammenbruches unmittelbar nach 1945 entstanden, heute nicht weniger aktuelle Grundfragen geistiger und religiöser Existenz behandelt, und das Lebensbild „Huldreich Zwingli“, durch das der bisher nur die Welt des Luthertums und des Calvinismus umspannende Themenkreis zu einem drei Hauptformen reformatorischen Kirchen- und Christentums umfassenden ausgeweitet wurde.

*Franklin Hamlin Littell*: „The Anabaptist View of the Church. A Study in the Origin of Sectarian Protestantism“ konnte bereits sechs Jahre nach dem ersten Erscheinen<sup>3</sup> 1958 in revidierter und erweiterter Form wiederveröffentlicht werden (Boston: Starr King Press. XVIII, 229 S., \$ 6.50). Die außerordentlich intensive Täufer-Forschung, an der auch der Verfasser beteiligt war, und wichtige, in der Zwischenzeit

---

2. Vgl. die Besprechung der 1. Auflage in ARG 31 (1934), S. 138.

3. Vgl. die Besprechung in ARG 46 (1955), S. 127.

veröffentlichte Quelleneditionen rechtfertigen die Neubearbeitung des Themas, wobei wesentliche Ergänzungen vorgenommen worden sind (I C. An unusual Case: The Tolerance of Philippe of Hesse; IV B. The Opposition of the Reformers to literal Obedience; IV D. [Schluß] The Anabaptists and Natural Law). Das frühere Kapitel I nunmehr Kapitel V, bietet den zur Zeit wohl besten knappen Überblick über die Wandlungen des Bildes des Täuferturns vom 16. Jahrhundert bis zur jüngsten Gegenwart. Wenn der Verfasser seine Untersuchung mit dem Satz beschließt: „The Anabaptists commonly have been judged on the basis of insufficient evidence. It is time for re-trial, and the retrial has begun“, so wird man hinzufügen dürfen, daß die neue Beurteilung doch schon weit über die ersten Ansätze hinausgekommen ist, nicht zum wenigsten dank der Forschungsarbeit, die zwischen der ersten und zweiten Auflage dieses Buches geleistet wurde.

Freiburg i. Br.

Erich Hassinger

## NOTIZ

### Wiedereröffnung des Hugenottenmuseums

Das Berliner Hugenottenmuseum, das nach der Zerstörung des Französischen Domes 1944 gezwungen war, seine Tore zu schließen, ist der Öffentlichkeit wieder zugänglich (Berlin W 8, Platz der Akademie, Französischer Dom).

Ursprünglich war das Hugenottenmuseum eine Aufbewahrungsstätte für Erinnerungen aus der Geschichte der Französischen Kirche zu Berlin-Brandenburg. Gegenwärtig stellt sich das Museum die Aufgabe, den Besuchern einen möglichst vollständigen Überblick über das Reformationsjahrhundert zu vermitteln. Auf die Ereignisse, die sich im französischen Königreich zwischen 1515 und 1685 abspielten, soll dabei ein besonderes Augenmerk gerichtet werden. Die Gründe hierfür liegen auf der Hand: Einerseits handelt es sich dabei um den Übergang der Krone auf Franz I. (dessen Regierungszeit mit der Entstehung der ersten protestantischen Glaubensgemeinschaften in Frankreich zusammenfällt) und, andererseits, um die Aufhebung des *Ediktes von Nantes*, die die geschichtliche Grundlage darstellt, auf der die Gründung der Französisch-reformierten Kirche zu Berlin vor sich ging. Neben zeitgenössischen Bildern und Manuskripten werden im Museum auch Werke namhafter, vor allem protestantischer Persönlichkeiten aus dem 16. Jahrhundert (Erasmus von Rotterdam, Martin Luther, Huldrych Zwingli, Jean Calvin, Philipp Melancthon, Théodore de Bèze, Heinrich Bullinger, Miguel Servet, Sebastian Castellio u. a.) gezeigt. Meistens sind das *Erstausgaben*; sie vermitteln den Besuchern das Erlebnis einer unmittelbaren Begegnung mit der Reformationszeit. Die älteste Handschrift, die im Museum aufbewahrt wird, ist ein *Breviarium* aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Das Werk enthält 128 Pergamentblätter. Ein Hinweis im Text auf den heiligen *Mauritius* (Mauritius, Abt von Carnoët im 12. Jahrhundert) läßt darauf schließen, daß das Brevier aus Frankreich stammt. Auch mehrere *Wiegendrucke* sind im Museum zur Schau gestellt.



ROLAND H. BAINTON

## Michael Servet (1511-1553)

*Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 178, Jahrgang 66 und 67/1. 1. Auflage 1960. 157 Seiten. Engl. Broschur 16,80 DM. Für Mitglieder des Vereins für Reformationsgeschichte: Kart. 13,50 DM.*

Michael Servet (1511–1553) gehört zu den interessantesten Gestalten im Zeitalter der Reformation und der Renaissance. In seinem Denken verbinden sich Spätscholastik, Anabaptismus und Neuplatonismus mit den neuen Erkenntnissen der Bibelwissenschaft. Servets Zusammenstoß mit Calvin kennzeichnet den Kampf der Reformation mit der Renaissance, den Kampf des rechten Flügels der Reformation mit dem linken. Im Denken Calvins und Servets finden alle bedeutenden geistigen und geistlichen Strömungen des 16. Jahrhunderts ihren Ausdruck.

Am 27. Oktober 1553 wurde Michael Servet in Genf auf dem Scheiterhaufen als Ketzer verbrannt. Sein Tod bildete den Ausgangspunkt für den Kampf um die religiöse Freiheit. Zwar wurde dieses Problem bereits von den Vertretern der Mystik und des Humanismus erörtert; aber erst durch Servets Hinrichtung trat es in den Mittelpunkt der geistigen Auseinandersetzung.

In dem vorliegenden Buch wird von dem Professor für Kirchengeschichte in New Haven (USA) das Leben Servets anschaulich dargestellt, zugleich aber werden die vielfältigen geistigen und kulturellen Strömungen des Zeitalters der Reformation eingefangen. Baintons Ausführungen sind bestimmt von der Frage nach der Freiheit, einer Freiheit, die wir allzu leicht wieder verlieren können.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Das Archiv für Reformationsgeschichte erscheint bis auf weiteres in 2 Halbjahrsheften zu je 9 Bogen (144 Seiten). 2 Hefte bilden einen Band (Jahrgang).

Bezugspreis: jährlich 26 DM bzw. \$ 6; für Mitglieder der beiden Gesellschaften: 20,80 DM bzw. \$ 5.

Die Mitglieder der American Society for Reformation Research zahlen an den Schatzmeister Prof. Karl H. Dannenfeldt, Department of Social Studies, Arizona State College, Tempe, Arizona.

Manuskripte und Besprechungsstücke aus Amerika werden erbeten an Prof. Harold J. Grimm, Department of History, 216 North Oval Drive, The Ohio State University, Columbus 10, Ohio;  
in Europa an Prof. Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.

Eine Bürgschaft für die Besprechung der einlaufenden Schriften wird nicht übernommen.

The Archiv für Reformationsgeschichte appears semi-annually, each issue consisting of 144 pages. One volume comprises two issues.

The subscription price is 26 DM or \$ 6 a year. For members of either society it is 20,80 DM or \$ 5 a year.

American subscribers are asked to send their subscriptions to Prof. Karl H. Dannenfeldt, Department of Social Studies, Arizona State College, Tempe, Arizona.

Manuscripts, books for review, and all communications concerning editorial matters originating in the United States should be sent to Professor Harold J. Grimm, Department of History, 216 North Oval Drive, The Ohio State University, Columbus 10, Ohio. Those originating in Europe should be sent to Professor Gerhard Ritter, Freiburg i. Br., Mozartstraße 48.